Título original: The Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic

© Routledge, 1995

Tradução de Abílio Queiroz

Revisão de Artur Morão

Capa de Arcângela Marques

Depósito legal n.º 106379/96

ISBN 972-44-0940-6

Direitos reservados para todos os países de Língua Portuguesa por Edições 70, Lda.

Edições 70, Lda.
Rua Luciano Cordeiro, 123 - 2.º Esq.º - 1050 Lisboa / Portugal
Telefs.: (01) 315 87 52 - 315 87 53
Fax: (01) 315 84 29

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado, incluindo fotócopia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor. Qualquer transgressão à lei dos Direitos de Autor, será passível de procedimento judicial.

A REPÚBLICA de PLATÃO

Nickolas Pappas

edições 70

À memória de Meu Pai
Steve Pappas
(1915-1994)

PREFÁCIO

Porquê uma nova introdução, melhor, porquê simplesmente uma introdução, à *República*? Platão consegue, sem ajudas, prender leitores impreparados. Os diálogos vivos e dramáticos, as constantes e expeditas referências, feitas nos dois sentidos, entre os fenómenos mundanos e sua significação metafísica, a profunda seriedade perante as questões do conhecimento, da moralidade, da vida comunitária, da morte — tudo num discurso subtil que jamais perde de vista o seu auditório —, tem feito de Platão um dos filósofos da história da Europa mais universalmente lidos.

No entanto, o estilo dialogal de Platão, embora fascinante, produz resultados exíguos sempre que o leitor pretenda ou alcançar uma visão global do território explorado ou empenhar-se num ponto singular com mais pormenor do que o permite uma conversa, isolar as premissas de um argumento e descobrir as que entram em jogo, a fim de encontrar os meios diferentes de abordar uma questão platónica simples e descortinar que consequências advêm de cada novo questionamento. Os temas importantes dos longos diálogos de Platão surgem e desvanecem-se: ele levanta uma questão para logo passar a outra ou se prender num pormenor do argumento. A questão inicial retorna eventualmente à superfície, mas transformada ou dissimulada. O leitor que se sente perdido nos meandros da conversação desejaria porventura que Platão tivesse escrito também alguns tratados em tom expositivo, explorando os mesmos domínios que os diálogos, mas

de forma mais explícita e, embora talvez necessariamente, mais fastidiosa.

Alimento a esperança de que este livro possa servir de guia. Mantive-me quase sempre perto da construção dos argumentos do próprio Platão. Relativamente a cada ponto em questão, exponho a sua posição, depois detenho-me para analisar, criticar ou ampliar o assunto. Parto da ordem expositiva de Platão só ao discutir os Livros V-VII, que abordo tendo em mira a teoria política e voltando, depois, para apenas atender à metafísica. Assim, este livro — a Parte Segunda — vem a ser, na sua quase totalidade, uma exposição do texto, com pausas para uma discussão ulterior. Os últimos capítulos remetem para questões anteriores, a fim de facilitar a tarefa de compaginar, num todo unificado, os diversos tratamentos de um dado tema. Foi com o mesmo intuito que identifiquei e numerei ①, ②, etc., o que considero serem premissas ou assunções fundamentais no argumento da *República*, coligindo-as no apêndice do livro, de forma a, por um lado, poder aludir, resumidamente, a importantes questões platónicas e, por outro, dar ao leitor a possibilidade de ver como entram em acção nos últimos livros da *República* os passos que aparecem nos primeiros livros. Finalmente, os últimos três capítulos constituem uma revisão global de certas questões gerais que beneficiam em serem discutidas, tendo por referência a *República* na sua totalidade. Para não alterar o formato adoptado neste livro, não é possível aspirar a muito mais do que simples apontamentos, destinados a proporcionar uma primeira abordagem das questões e mostrar como se poderá fazer a revisão de todo o diálogo.

Além de realçar a estrutura global da *República*, realcei a complexidade da sua relação com o pensamento ordinário. É fácil cair numa apreciação de Platão como o filósofo arquetípico (ou estereotípico) de ideais ultramundanos, na política, portanto, um utópico, em ética, um propagandista de uma espécie de "justiça" que nada tem a ver com a sua forma vulgar. O facto é que a *República* tenta manter os seus argumentos inteligíveis para leitores que não sejam filósofos exercitados, ao mesmo tempo que advoga uma perspectiva da razão teórica apta a ultrapassar o pensamento ordinário. Tal dualidade de propósitos provoca uma tensão eficaz no diálogo, como se vê claramente quando o Livro I se desloca da definição comportamental da justiça para uma definição interior, ou quando o Livro IV tenta acomodar à variedade corrente a interpretação psicológica de virtude, ou ainda quando o Livro V distingue o filósofo de outros putativos amantes do conhecimento. Esta tensão é mais dramática na ambivalência acerca da natureza da razão (especialmente no Livro IX); mas intervém igualmente na repetida estratégia de Sócrates do duplo argumento, na qual ele faz acompanhar uma justificação teórica relativa a um aspecto com outra que o não-filósofo é capaz de compreender. Embora Platão chegue decerto a conclusões que, em determinados pontos, negam o valor da experiência quotidiana, tais conclusões não conservariam a sua força se ele não tratasse, com tanta eficácia, de as motivar, a partir da experiência interna quotidiana.

Ao escrever este livro, contei principalmente com a ajuda de *An Introduction to Plato's Republic*, de Julia Anna, e *A Companion to Plato's Republic*, de Nicholas White. O leitor que conheça estas excelentes obras detectará a medida dos empréstimos de que beneficiei. As minhas análises foram igualmente plasmadas pelos livros sobre a *República* de Cross and Woozley, de Murphy e de Nettleship.

No interesse de manter um modo de apresentação directo e natural, omiti as tradicionais referências nas quais confessaria os enormes débitos intelectuais que contraí na redacção deste trabalho. Como forma de substituir tais referências, encerro cada capítulo com uma breve lista dos livros e dos artigos que mais informaram as interpretações adoptadas, considerando-os como os melhores meios de o leitor ir além das minhas afirmações. A bibliografia serve também dois objectivos, a saber, identificar as fontes que mais me inspiraram e dirigir as ulteriores pesquisas do leitor. Resta-me confiar que os autores referenciados reconhecerão em que pontos o meu tratamento aprendeu com o deles.

Todas as citações da *República* se referem à tradução de Allan Bloom (Nova Iorque: Basic Books, 1968). Apenas me afasto, na minha discussão, do uso que faz de "razão" e de "Formas" de Platão, quanto àquela, frequentemente e, quanto a estas, sempre.

A duas instituições é devido o meu agradecimento. Quando planeei este livro, era docente no Hollins College, que me sustentou generosamente durante a redacção do primeiro rascunho. Nessa altura, transferi-me para o City College de Nova Iorque, onde aprontei o manuscrito para a revisão; pela ajuda material na preparação do livro, com que fui contemplado por esta instituição, o meu obrigado.

As minhas outras dívidas dificilmente podem ser enumeradas. Impossível fazer justiça à influência de Cyrus Banning, sob cuja tutela fiz a minha leitura da *República*, nem à longa instrução que recebi de Eugen Kullmann, William McCulloh, Martha Nussbaum, Steven Strange e Donald Morrison. Espero que este livro tenha o crédito do meu professor Stanley Cavell, a quem devo a mais profunda compreensão daquilo que é uma teoria filosófica, do que pretende ser e talvez do que não deve ser. Os meus colegas do Hollins College, com os conselhos que me dispensaram ao longo da execução deste projecto, ajudaram-me mais do que pensam a torná-lo realidade. Agradeço a John Cunningham, Peter Fosl, Allie Frazier e Brian Seitz; embora tenha deixado Hollins, as suas impressões digitais conservam-se de muitas maneiras nas páginas deste livro. Estou profundamente grato, ainda, a Michael Pakaluk, que leu uma larga secção de um anterior rascunho e não só me preservou de erros, como também me mostrou como melhorar o meu discurso. Há ainda os meus alunos no Hollins e no City College. Se destaco Jennifer Norton e Caroline Smith, pelos contributos que deram a este livro, o certo é que poderia com facilidade nomear uma dúzia mais.

Um imenso agradecimento é devido a meus pais, pelo contributo que deram à minha educação e em particular pelo encorajamento prestado aquando da redacção deste livro, que dedico à memória de meu pai, falecido durante o processo de edição. Admirador de Platão, foi ele quem me incitou a fazer o meu primeiro curso de filosofia. Finalmente, um muito obrigado a minha mulher, Barbara Friedman, que me auxiliou de todas as maneiras imagináveis, ao longo dos últimos dois anos, lendo rascunhos, discutindo comigo e fazendo o desenho da alma de Platão para o frontespício do meu livro.

Parte Primeira

INTRODUÇÃO GERAL

1

PLATÃO E A *REPÚBLICA*

A vida de Platão

O fim da Idade de Ouro de Atenas

Ao descrever a sua cidade ideal na *República*, Platão utiliza um tom meditativo, uma quase nostalgia pelo futuro que a sua mente imaginou. Sem reduzir tal nostalgia a um facto puramente biográfico de Platão, podemos apesar de tudo reconhecer, na sua esperança de uma cidade perfeita, um certo sentido de perda relativamente à Atenas que florescera até à sua tenra infância. Nascido em 427 a.C., no seio de uma família aristocrática, Platão deve ter crescido na consciência do ambiente político que o rodeava, durante os derradeiros lampejos da Idade de Ouro da cultura ateniense, que arrancara com a vitória das cidades gregas sobre a Pérsia, no princípio do século V. Mal se tinha ele capacitado do esplendor de Atenas, já este se aproximava do ocaso. Uns anos antes do nascimento de Platão, abrira Atenas com os seus aliados a Guerra do Peloponeso, mutuamente destrutiva, contra Esparta e sua própria aliança, e levando à dissipação o prestígio, a força militar e a considerável riqueza que arrecadara desde o final das Guerras Médicas, cinquenta anos antes.

Estava Atenas inicialmente de tal forma confiante na vitória que até os renitentes à guerra viam esta, na pior das hipóteses, mais como uma injustiça contra um antigo aliado do que, como se veio a provar, o fim da glória de Atenas.

À primeira vista, parecia que a guerra não passaria de um momento de aperto. Andava Platão pelos cinco anos, quando Atenas entabulou com Esparta as tréguas que ficaram conhecidas pela Paz de Nícias, e os bons dos Atenienses foram levados a crer que o pior já lá ia. Mas outros seis ou sete anos de simulações conduziram a novo estado de guerra, em 415, altura em que os Atenienses embarcaram na calamitosa Expedição da Sicília. Dois anos mais tarde — tinha Platão quinze — chegavam notícias de que a poderosa armada de Atenas fora destruída em batalha e, com ela, a superioridade naval sobre Esparta. A Guerra do Peloponeso arrastar-se-ia ainda ao longo de cerca de dez anos, antes da capitulação ateniense mas, depois do colapso na Sicília, a maioria dos Atenienses sabia que a vitória lhes estava fora do alcance.

As obras dramáticas mais sensíveis aos acontecimentos da actualidade, as comédias de Aristófanes, ganharam nova mordacidade após a batalha da Sicília, para significar a mudança dos Atenienses na sua maneira de encarar a guerra. Embora os primeiros protestos do dramaturgo, contra a guerra, satirizem a vida ateniense, nem por isso deixam de celebrar o basilar vigor da cidade; depois da Expedição da Sicília, Aristófanes escreve *As Aves*, como expressão de evasão da humana existência para alguma vida melhor, mas também como crítica da arrogância fanfarrona que Atenas assumira em excesso. Após *As Aves*, veio a antibelicista comédia *Lisístrata*, insinuando que Aristófanes já perdera inclusive as esperanças de uma derrota honrosa.

Platão e Sócrates

Platão viria a atingir a vida adulta, possuído do desejo de encontrar, para a sua cidade, uma configuração política melhor do que a então vigente e, se necessário, de impor a Atenas essa configuração. Com este espírito, começou a procurar a companhia de outros jovens aristocratas que se reuniam com Sócrates na ágora. Tinha então vinte anos. Seu tio Cármides e o primo de sua mãe, Crítias, encontravam-se igualmente entre os amigos de Sócrates. É impossível dizer

o grau de atracção por este círculo sentida por Platão. Tendo mesmo em conta os quadros mentais do tempo, Sócrates não correspondia propriamente ao figurino evidente do professor. Embora na linguagem vulgar ateniense ele pudesse ser apelidado de "Sofista" e equiparado a Górgias, a Protágoras e ao Trasímaco da *República*, a alcunha, neste sentido acidental, significava pouco mais do que "lunático", nos dias de hoje. Os Sofistas eram professores itinerantes que forneciam a única forma de educação superior possível, nas cidades gregas.

Temos pouca informação sobre o lugar de Sócrates, neste meio. Platão, ao concentrar a atenção em Sócrates e na sua autoridade filosófica, dá-nos um retrato do homem extremamente consistente: Sócrates interroga os seus concidadãos atenienses sobre as suas práticas e teorias morais, inserindo astuciosamente na conversação os seus próprios pressupostos. Noutros diálogos, conduz os seus indefesos interlocutores, num passajar intrincado de teorias éticas e metafísicas. Nas obras de Xenofonte, no entanto, Sócrates limita-se a pronunciar vãs lamentações: é uma personagem tão vertical como o Sócrates platónico, mas adere, quase totalmente, à moralidade tradicional do cidadão ateniense bem formado.

O terceiro retrato de Sócrates, traçado por alguém que o tinha conhecido, aparece em *Nuvens*, de Aristófanes. Este Sócrates dirige uma *escola de pensadores* dedicada a abstrusas investigações metafísicas, onde qualquer aluno que pague a sua subscrição pode aprender habilidades retóricas, para se esquivar aos credores e às sanções morais. Tão enigmático como o Sócrates dos diálogos platónicos, o retrato aristofânico de Sócrates desafia o transmitido por Platão. Podemos apenas concluir, baseados nesta mistura de provas, que: (1) Sócrates tinha poucas doutrinas propriamente suas, mas (2) questionava os concidadãos atenienses acerca das suas convicções morais e, (3) provavelmente, não recebia honorários daqueles que o seguiam e, inquestionavelmente, (4) algo no seu comportamento lhe granjeou inimigos influentes.

Se Sócrates não era um professor na acepção óbvia do termo, também Platão não foi um estudante segundo a mesma acepção. Este absorvera ideias de outros filósofos, antes de se encontrar com Sócrates, o qual parece ter-se

imposto à imaginação de Platão, primeiro, como criador de uma nova espécie de questão filosófica e, depois, como símbolo do filósofo questionador, que segue uma investigação conducente a qualquer conclusão. Para Platão, a coragem, a honestidade e a integridade de Sócrates entrelaçam-se sempre com as suas virtudes intelectuais, sobretudo o amor da verdade por si mesma, juntamente com uma estranha jovialidade face a quem não consiga atingir essa verdade. A profunda unidade de filosofia e moralidade deve ter sido a mais persistente influência de Sócrates sobre Platão.

Em muitos Atenienses, no entanto, avolumou-se a suspeita a respeito do incessante questionamento de Sócrates, que se lhes antolhava como cepticismo moral. E se o medo do cepticismo moral deriva da desconfiança de que quem questiona os valores tradicionais pode ser capaz de tudo, os seguidores de Sócrates devem ter confirmado tal desconfiança e, daí, a suspeita. Alcibíades, por exemplo, pareceu, durante alguns anos, ser a promessa política para o futuro de Atenas, até ao dia em que persuadiu a cidade quanto à Expedição Siciliana; em anos subsequentes, atraiçoou Atenas mais do que uma vez, chegando ao ponto de congeminar um golpe contra a democracia. Os parentes de Platão, Crítias e Cármides, estiveram no centro de um grupo de conservadores que derrubaram a democracia da sua cidade, no final da Guerra do Peloponeso (404 a. C.) e governaram, como os Trinta Tiranos, durante nove corruptos meses.

Chegou a altura de todos os Atenienses avançarem contra os tiranos que, passados aqueles nove meses de desgoverno, resignaram em troca de uma amnistia por todos os crimes cometidos durante esse tempo. Regressou a democracia a Atenas. Esta democracia, porém, preferiu um governo formado por uma comissão de oligarcas; a sua concepção de justiça concretizou-se na vingança e, poucos anos depois (em 399 a. C.), a democracia julgou e executou Sócrates. Sem dúvida, desconfiados ante a associação deste homem com uma malta de reaccionários e de traidores, e enfastiados das suas questões, os Atenienses concordaram com as acusações dos inimigos de Sócrates, segundo as quais este descria dos deuses da cidade, os substituía por deuses próprios e corrompia a juventude da cidade.

Platão tinha vinte e oito anos quando Sócrates bebeu a cicuta; bem podemos imaginar que este evento, mais do que tudo o resto, o deixou mais desperto do que nunca para a busca de um sistema político, fundado na fidelidade ao princípio moral.

A Academia

Pouco mais há a dizer sobre a restante vida de Platão, não obstante ter ele vivido até aos oitenta ou oitenta e um anos. Após a morte de Sócrates, morou algum tempo na cidade grega de Mégara, tendo depois, talvez, viajado à volta do Mediterrâneo. Voltou a Atenas e comprou uma quinta, onde fundou a Academia. Mais semelhante a um instituto de estudo avançado para pessoas já instruídas do que ao local de aculturação que são hoje as modernas universidades, a Academia de Platão foi, no mundo europeu, a primeira organização intelectual do género. Aristóteles, o mais famoso discípulo de Platão, viria a fundar por sua vez o seu próprio Liceu em Atenas; mais tarde ainda, Epicuro e os primeiros Estóicos estabeleceram as suas escolas, permanecendo Atenas um centro de actividade filosófica até ao século sexto da era cristã, quando o imperador bizantino Justiniano encerrou todas as escolas pagãs de filosofia.

Ainda a política

Até à sua morte, em 348 ou 347 a. C., Platão viveu em Atenas e dirigiu a Academia. Durante este tempo, a Grécia não conheceu nenhuma convulsão da dimensão da Guerra do Peloponeso. Depois da morte de Platão, o rei Filipe da Macedónia, uma potência marginal grega, ao norte, conquistaria a maior parte da Grécia, terminando assim com a era das cidades-estados autónomas; seu filho Alexandre espalhou a civilização grega a leste, fazendo triunfar o pensamento clássico; nenhum contemporâneo de Platão, porém, poderia ter previsto tais possibilidades. Para os Atenienses do seu tempo, dados ao pensamento, tratava-se de encontrar o sentido das mudanças que presenciaram em Atenas e, de uma forma

geral, na Grécia. A *polis* (à letra, cidade, mas, para os Gregos, uma unidade política auto-suficiente) parecia já não funcionar. Atenas desperdiçara o próprio poder na guerra com Esparta. Em 371, a derrota militar de Esparta, a favor de Tebas, demonstrou que nenhuma *polis* era invencível. Iriam as novas alianças entre as cidades encaminhar-se para governos pan-helénicos? Que grau de autonomia seria de esperar que cada cidade iria perder? Que tipo de governação interna seria preferível, se cada uma delas se visse submersa num grupo mais amplo?

Temos razões para pensar que Platão, e seus seguidores académicos, participaram neste debate. De acordo com vários registos antigos, a Academia funcionava em parte como um grupo de consultores políticos, deslocando-se os seus membros para outras cidades gregas em missão de reforma das constituições. Dois dos companheiros de Platão, Erasto e Corisco, voltaram à sua cidade de origem, Escepsis, depois de estudarem na Academia e convenceram os seus governos a adoptar uma forma mais liberal de governação. Os planificadores das cidades eram, de maneira geral, heróis populares da Grécia antiga. Esparta atribuía a sua constituição idiossincrática ao lendário Licurgo. Atenas teve Drácon e Sólon. Posta de parte a lenda, Aristóteles (*Política*, 1267b22-29) alude a Hipódamo de Mileto que inventou a técnica de planear cidades e que, em concreto, planeou o porto ateniense do Pireu. Hipódamo era, de acordo com o testemunho de Aristóteles, uma espécie de filósofo, o primeiro não político a pesquisar sobre as formas de governo. Se um político teórico anterior a Platão se aplicou aos pormenores do planeamento da cidade, isso quer dizer que os consultores que constituíam a Academia deviam fazer parte de uma tradição reconhecida. É sobre o pano de fundo desta tradição que temos de ler o plano da *República* para uma nova cidade, não como o sonho de um pensador sobre um impossível regime perfeito qualquer, mas como um contributo, entre muitos outros, para um debate vivo sobre o futuro da sociedade grega.

Na última metade da sua vida, Platão envolveu-se também na política, de maneira mais imediata e insatisfatória, com viagens à cidade grega de Siracusa, na Sicília. A prova

desta informação biográfica deriva da *Sétima Carta* e, à luz da falta de solidez do documento, não será prudente fazer muito caso dos acontecimentos que ele relata. (Platão endereça a carta, se é que ela é autêntica, às partes envolvidas na política siracusana, que parecem ter sérias suspeitas sobre a própria participação nos acontecimentos. Assim, mesmo que a tenha realmente escrito, tinha razão para ser tendencioso no relato do sucedido.) Basta dizer que Platão visitou Siracusa três vezes. A primeira vez, Dionísio, o Velho, era tirano da cidade; Platão encontrou-se com Díon, cunhado daquele, com o qual estabeleceu uma cimentada amizade. Quando Dionísio morreu e seu filho Dionísio, o Moço, lhe sucedeu, Díon escreveu a Platão, insistindo para que voltasse. Platão tinha então sessenta anos de idade. Já tinha escrito a *República*; Díon pensava que os filósofos podiam influenciar o jovem e impressionável governante, ao leme de Siracusa, a estabelecer uma cidade ideal. Em vez disso, o jovem tirano aumentou a sua hostilidade e isolou Díon, enquanto Platão se retirou para Atenas. Um ano depois, Dionísio escreveu a Platão invocando mudança de sentimento; mas, apesar de Platão ter ido uma terceira vez a Siracusa, Dionísio manteve-se empedernido; tendo assassinado Díon, transformou num vergonhoso fracasso a tentativa de Platão de estabelecer a sua cidade.

Se, de facto, as coisas se passaram assim, isso deve ter contribuído para o súbito desaparecimento do pensamento utópico, dos diálogos políticos que Platão escreveu depois da *República*. No *Político*, as recomendações de Platão partem da premissa de que todas as cidades decairão e, sendo inevitável tal decadência, planear uma cidade será o mal menor. A última obra de Platão, as *Leis*, tem por alvo uma cidade ideal, mas visa tal, modificando as constituições de Esparta e de Creta. Como na *República*, Platão busca uma sociedade perfeita; mas há uma grande diferença entre reformar algo que já existe e desenvolver uma cidade a partir de verdades teóricas relativas ao conhecimento e à natureza humana, como ele faz na *República*.

Do diálogo platónico

Os leitores que pela primeira vez abordam Platão não dévem sentir-se obtusos ante a frequente inconclusividade dos diálogos, a ocasional indeterminação e as insinuações regulares de haver outros assuntos em jogo ou outros argumentos que os interlocutores poderiam esgrimir. Platão gozava, de há muito, da reputação de evasivo. Os seus diálogos tornam-se, num grau considerável, cada vez mais claros à medida que a leitura se repete, podendo a informação histórica lançar luz sobre algumas passagens obscuras. Mas as diferenças, de um diálogo para outro, e a sua forma consentidamente literária deixam perplexos os leitores mais experimentados, pelo menos em determinados pontos, acerca daquilo que o próprio Platão realmente diz. Atraentes para o leitor inexperiente, os diálogos requerem alguma preparação prévia.

A forma do diálogo

Se anedotas antigas sobre a vida de Platão, embora sem consistência do ponto de vista biográfico, nos informam acerca da sua perene reputação, é decerto uma anedota convincente a única que o apresenta como um jovem poeta. É difícil de imaginar um estatuto mais prestigiado, no século quinto ateniense, do que o correspondente ao do dramaturgo trágico; ora, segundo era voz corrente, a esse estatuto aspirava Platão desde muito jovem. Tendo, porém, mostrado os seus trabalhos a Sócrates, ridicularizara-o este de tal forma, por cada verso, que entregou às chamas a poesia e nunca mais voltou a escrever nenhuma.

Se nunca teve lugar tal confrontação, seria necessário inventá-la, pois não há nada como essa reprimida ambição literária para explicar a capacidade de apresentação das personagens dos diálogos platónicos, bem como as subtis conexões que eles traçam entre as vidas dos intervenientes e as teorias abstractas que tais intervenientes defendem. A linguagem mantém-se ancorada no discurso vulgar, mas é um discurso vulgar feito elegante e flexível. As conversas recaem por vezes numa única questão, aprofundada, a cada novo surgimento, pela discussão precedente; com maior frequência, derivam bruscamente os participantes para tangentes próximas da conversa quotidiana, a menos que, nesses diálogos, a tangente implique um modo de regressar à questão de origem. Dados os cenários prosaicos dos diálogos — um pátio, uma reunião de bebida, um passeio ao redor da cidade — e dadas as personagens recortadas da vida diária, o efeito consiste em conduzir a conversa intelectual até atingir um nível artístico de intenso dramatismo.

Os diálogos fornecem uma nítida prova a favor da consciência dramática que Platão possuía e, portanto, de um certo estatuto de dramaturgo. Coloca frequentemente as personagens reproduzindo conversas que elas próprias acham actuais, com um vocabulário retirado do palco. Para mencionar apenas exemplos da *República*, temos Sócrates dizendo "eu escolho [a virtude e o vício] como se fossem coros" (580b), designando a sua noção do lugar da mulher na cidade como "o drama feminino" (451c) e usando geralmente as palavras "coro" (490c, 560e), "trágico" (413b, 545e) e "jaez (i. e. veste) trágico" (577b), para caracterizar o mundo a que o diálogo se refere.

Apesar de toda a pretensão de que registam conversações, os diálogos variam, quanto à extensão e à natureza, da forma dramática. Uns são dramas intensamente desenvolvidos, enquanto outros apenas permitem interrupções passageiras à exposição do interlocutor principal. Uns apresentam só as palavras das personagens; noutros, a mesma personagem narra toda a conversa. Outros ainda misturam as duas formas, encerrando a narrativa num enquadramento dramático. Sócrates ocupa, nos diálogos, lugar de privilégio mas, em vários deles — *Timeu, Sofista, Político* —, cede a oportunidade a outro filósofo e, nas *Leis*, não aparece de todo. A maioria dos estudiosos vê nestes diálogos os últimos que Platão escreveu. Neles, o apagamento de Sócrates é, assim, o sinal de que, para o fim da vida, Platão pôs de parte qualquer projecto de representar as ideias do Mestre.

Este comentário leva-nos a uma complicação ulterior, a saber, o ordenamento cronológico dos diálogos de Platão que, geralmente, se dividem em quatro grupos. Os primitivos, ou diálogos socráticos, apresentam Sócrates interrogando com-

placentes Atenienses sobre as suas convicções morais. Tais diálogos são breves e inconclusivos — *Laques* e *Êutifron* são exemplos clássicos — e podem representar perfeitamente o Sócrates histórico. A seguir, vêm as obras de transição ou situadas no início do período 'médio', *Protágoras, Górgias, Ménon* e *Eutidemo* que, em certos aspectos, se assemelham ao primeiro grupo, mas com maior desenvolvimento da teoria ética de Sócrates. Depois destes, estão os diálogos intermédios, os mais identificados com a visão metafísica de Platão, desenvolvida com maior profundidade: *Fédon, Banquete, Fedro, República* e, talvez, *Timeu.* O Sócrates destas obras é constante nos exames cruzados do ignorante presunçoso. Mais do que reduzir os seus oponentes à confusão, constrói por meio de questões complexas teorias *como se;* mas tais questões só podem ser tidas como tais pelo viés da forma gramatical, tão banal é a maneira de conduzir os interlocutores.

O último grupo, o mais heterogéneo dos quatro, inclui as *Leis, Teeteto, Sofista* e *Político. Filebo* e *Parménides* pertencem quiçá também a esta secção; é difícil de dizer, porque há poucas características comuns a todos estes diálogos. Enquanto uns explanam teorias, outros apenas fazem crítica. Nuns, Sócrates desempenha as suas funções habituais, noutros não.

Platão e o drama grego

Não é forçoso que tenha sido só a pena da ambição perdida que levou Platão a escrever os diálogos, após gerações de outros filósofos terem escolhido a prosa expositiva para veículo das suas reflexões. Aqueles filósofos interessavam-se pela natureza material do universo ou pela natureza da existência, e só indirectamente sentiam o apelo de assuntos morais e políticos. Em Atenas, os escritores reconhecidos sobre matérias éticas eram tidos como poetas e, de entre estes, contavam de modo especial os dramaturgos, cujos novos géneros dramáticos se encontravam ainda em fase de desenvolvimento, nas primeiras décadas da vida de Platão. A escrita filosófica em diálogos constituía, assim, um desafio relativamente à cultura ateniense vigente, um anúncio de que

tudo quanto até aí se passava no palco da tragédia, em ambiente de grande espectáculo e pirotecnia verbal, viria a ser doravante a tarefa de uma nova espécie de escrita, composta não por um poeta mas por alguém apto a raciocinar sobre problemas, de forma abstracta. Quando Platão critica a literatura dos seus dias, penso eu que tinha em mente os seus próprios diálogos, como forma de escrita capaz de suplantar aquela literatura.

A tragédia grega era a apresentação dramática de narrativas heróicas ou míticas, tendo normalmente por centro um monarca e, muitas vezes, retratando a morte ou a queda dessa personagem, anunciada com menor ou maior minúcia. Não é, porém, a morte ou o fim desgraçado que caracteriza a tragédia, mas sim a inexorabilidade do enredo trágico (que dá aos acontecimentos da peça o aspecto de urdiduras do destino) e a insistência do género em mostrar não só o avanço de um evento horrendo mas também os lamentos daqueles que o testemunharam.

Ao desenvolver o seu próprio género dramático, Platão virou-se *contra* os trágicos atenienses mas *ao lado* de Aristófanes, o dramaturgo cómico. Platão tinha Aristófanes em elevada conta, pois aparece a falar com mais sensatez no *Banquete* do que outros participantes, com excepção de Sócrates. Os diálogos ficam a dever mais reminiscências à comédia do que à tragédia. Embora neles surja por vezes a morte (testemunhada, mencionada ou pressagiada), estas obras são surpreendentemente destituídas de carácter trágico, por recusarem o uso de qualquer dos processos da tragédia. Os diálogos apresentam não heróis proferindo versos, moldados em formalismo de toada exótica, mas sim Atenienses comuns, falando uma linguagem espontânea. É raro haver um enredo ou mesmo um incidente, e o que realmente acontece não é consequência de constrangentes princípios causais da narrativa, mas da lógica labiríntica da conversação. Menos que tudo se permite Platão perder tempo com lágrimas: mesmo quando os amigos de Sócrates choram à vista da sua execução (*Fédon*, 117c-d), mencionam-se as lágrimas, mas sem qualquer referência de expressões de desgosto. Sócrates censura quem chora, reflectindo-se no diálogo muito mais o riso

do que o choro. O *Eutidemo* de Platão é simplesmente desvalorizado, como uma espécie de paródia, quase o mesmo se passando com o *Protágoras*. Platão constrói os diálogos como modificações filosóficas da comédia aristofânica, purgada do anti-intelectualismo chocarreiro, mas na mesma linha da sagacidade verbal, da crítica da tragédia, do sonho por um mundo político melhor e sobretudo da esperança de um ressurgir da morte moral que até ao momento fora a existência social humana.

De todos os diálogos de Platão, a *República* é o que melhor ilustra este último tema aristofânico. Nenhum intérprete do diálogo pode ignorar as suas metáforas recorrentes de morte e renascimento, especialmente nascimento numa caverna ou qualquer outro lugar subterrâneo. A nobre mentira (414d-e), a Alegoria da Caverna (esp. 514, 516a, 516d) e o mito da reencarnação que encerra o diálogo (esp. 614d) são exemplos óbvios desta estrutura narrativa metafórica. Os comentários de Sócrates sobre o infanticídio, estranhamente insistentes (nos quais repete que as crianças más serão abandonadas num "lugar indizível e invisível": 460c) e, no tocante a esta matéria, a estrutura imagética do conto de Giges de Gláucon (esp. 359d), compara também a morte ao enclausuramento e produz narrativas afortunadas em termos de remoção dos espaços ocultos da terra.

Ora, a comédia aristofânica, se podemos generalizar a partir dos onze exemplos sobreviventes, conta quase sempre histórias de morte e regeneração, muitas vezes com o particular intuito de tornar sãos os morbosos e perversos desejos humanos. A morte e os estados mortais são evocados através da linguagem e das circunstâncias do típico encarceramento numa caverna ou noutro lugar subterrâneo. O desenvolvimento da comédia arranca o protagonista a essa prisão na terra, para uma nova vida fora dela. Dado que, como pretendo, nenhuma estrutura narrativa ocorre tão frequentemente na *República* como a do renascimento da caverna, temos pelo menos uma razão literária para ler Platão como um autor aristofânico.

Uma segunda razão provém do enredo favorito de Aristófanes, no qual o protagonista cómico rejeita a ordem social

vigente, instaura um novo Estado e expulsa os usurpadores. Os primeiros leitores da *República* devem ter reconhecido na instauração de um novo Estado, por desgosto pela civilização existente, nítidos ecos de uma narrativa aristofânica. Só por si estes ecos deviam ter mostrado aos leitores que, em vez da inexorável marcha de um enredo trágico, podiam alimentar a expectativa de que Platão lhes indicaria a escapatória perfeita do actual estado do mundo.

Há uma peça de Aristófanes que tem uma relação especial com a *República*. Na *Assembleia de Mulheres,* escrita uns quinze anos antes da *República,* Aristófanes imagina um grupo de mulheres que toma conta da governação de Atenas, abole a propriedade privada, a família tradicional e a disparidade de estatuto sexual. Estas reformas, sendo na pena de Aristófanes uma ocasião para a sátira, compreendem duas das três principais mudanças políticas que Sócrates avança resolutamente no Livro V. Sectores menores da sátira, tais como a ausência de tribunais da nova cidade e a instituição de messes comuns para todos os cidadãos, encontram também correspondência na teoria política de Platão. Uma vez que este terá escrito acerca destes assuntos após Aristófanes, havemos de concluir que a *República* reconhece de certa forma o débito para com a comédia aristofânica. A comédia de Platão defenderá a primazia moral do indivíduo auto-suficiente; mas os interesses e os desejos para os quais aquela comédia abre espaço não serão agora os apetites corpóreos básicos, tão ubíquos em Aristófanes, mas os desejos reconhecidamente mais elevados da espécie humana.

A *República*

De entre os leitores hodiernos, é provável que sejam mais numerosos os que leram a *República* do que qualquer outra obra filosófica. Ela é a primeira, ou a mais primitiva, das utopias sistemáticas da história da Europa. Nela se contém a primeira teoria psicológica, o primeiro exame das origens do poder, as primeiras propostas de reforma educativa e a primeira estética teórica.

Mas deixemos de lado o qualificativo de "primeiros", porque esta espécie de louvor é aplicável aos esforços desajeitados de um empreendimento, como quando atribuímos a Herão de Alexandria a invenção do brinquedo giratório a que chamamos, retrospectivamente, a primeira máquina a vapor. Exceptuando alguma perspicácia ou hipótese isoladas, Platão conserva a importância e o atractivo relativamente a uma larga audiência, primeiro, por causa da sua profunda desconfiança quanto ao mundo da aparência e, segundo, por causa dos seus esforços, não obstante a mesma desconfiança em mostrar como o mundo, que ele chama real, pode afectar o aparente. A desconfiança da aparência suscita o Platão dualista que teve de construir Formas imutáveis e perfeitamente inteligíveis como compensação pelo caos das coisas ordinárias. O esforço em lançar uma ponte sobre o hiato entre estas Formas e as coisas dá-nos o Platão filósofo sistemático, cujos diálogos entretecem questões de *valor* — as definições de termos morais, esboços de teorias morais, recomendações políticas — com questões relativas ao estado do universo — a natureza da realidade, a possibilidade e o processo do conhecimento humano. As obras pelas quais Platão tem maior nomeada exprimem a sua visão de que uma investigação desapaixonada da natureza da realidade irá em última análise enformar a vida humana. Podemos, pois, dizer que a sua maior importância, no âmbito da história da filosofia (para o melhor e para o pior), brotou do seu infatigável empenho em introduzir a metafísica na existência humana.

A *República* é um diálogo platónico clássico. Contém as mais completas exposições das doutrinas, tradicionalmente associadas ao seu nome: a teoria das Formas, as partes da alma, a condenação da poesia e, naturalmente, as intransigentes recomendações pela mudança política. Mas tipifica também os diálogos deste período dos escritos platónicos na integralidade com que unifica temas metafísicos e éticos. As duas espécies de questões nunca estão de todo divorciadas uma da outra, em Platão. Mas, nos primeiros diálogos, Sócrates interessa-se muito mais por temas morais e pela teoria moral do que por questões do conhecimento ou do ser, os quais, quando muito, são tratados de passagem (*Êutifron, Protágoras*). E embora os diálogos pertencentes à ultima fase da vida de Platão formem um grupo mais denso e acerca do qual é possível generalizar, pode dizer-se que eles fazem uma divisão entre os temas éticos e os metafísicos, investigando-os em diálogos separados. (O *Filebo* é uma notável excepção a este modelo.) O *Político* e as *Leis*, os dois diálogos subsequentes à *República* e centrados em matérias políticas, dão azo a pouca investigação de assuntos filosóficos abstrusos. Esses diálogos precisam de ser lidos pelo estudioso sério da *República*, por causa da luz que lançam sobre a política de Platão; mas faltam-lhes o fôlego de visão que a *República* oferece, e é por isso que ela ocupa um lugar especial entre as obras de Platão.

Personagens e situações

A *República*, enquanto totalidade, agrada menos a uma leitura literária do que outros diálogos. Quase todas as suas caracterizações e alusões históricas vêm no Livro I, para, depois dele, praticamente desaparecerem. Por isso, a informação que compete a este parágrafo tem escassas aplicações aos Livros II-X, cujas personagens se reduzem a Sócrates, a Gláucon e ao irmão deste, Adimanto.

A conversação que constitui a *República* tem lugar em 422 a. C., durante a Paz de Nícias, período de acalmia na guerra que se aproximava do fim pela Expedição à Sicília. Platão teria cinco anos ao tempo da conversação, o que significa que, mesmo no caso de ter transpirado algum registo da conversação da *República*, apenas teria chegado ao Autor muito depois de ter acontecido, provavelmente numa altura em que a maior parte dos participantes já tinha morrido. (A *República* foi provavelmente escrita por volta de 375 a. C., 50 anos depois do facto, o que novamente sugere que a conversação foi objecto de ficção.) O *Banquete* e o *Fédon*, escritos pela mesma altura que a *República*, informam de modo semelhante os seus leitores de que eles não correspondem a relatos factuais, como se Platão pretendesse estabelecer uma distância entre o que tem a dizer e a figura histórica de Sócrates.

Platão, quando escreve, sabe que a conversação da *República* não pode deixar de ser ensombrada pelo conhecimento

do que virá a acontecer às personagens. Sócrates, naturalmente, será executado como traidor à democracia; mas, como se não tivesse noção deste perigo, propõe alegremente um Estado governado por comissão, fora da participação política da maioria dos cidadãos. Aqui e acolá, os interlocutores advertem-no de que o público não levará a bem as suas ideias (p. ex. 474a). Estas advertências permitem-nos saber que este diálogo, como vários outros, dos mais importantes de Platão, serve, entre outras coisas, de defesa de Sócrates.

Polemarco, uma das primeiras personagens a falar na *República*, será também executado por acusações políticas, tal como Nicérato que, apesar de estar presente (327c), não intervém na conversa. Os Trinta Tiranos matarão estes dois e forçarão Lísias (328b), irmão de Polemarco, ao exílio, quando o Pireu, porto de Atenas, onde Polemarco e Lísias vivem com seu pai, Céfalo, se torna o centro da oposição democrática.

Céfalo, um negociante abastado, aparece na *República* logo no início (388b), embora rapidamente desapareça da conversa. A sua noção acerca da bondade da vida centra-se à volta das comodidades que a própria fortuna lhe torna possíveis; sabemos, porém, como o teria sabido o auditório original de Platão, que, ao chegarem ao poder, os Trinta Tiranos confiscarão a fortuna da família. É igualmente digno de nota que Céfalo e seus filhos são não-cidadãos e não-atenienses. Residentes estrangeiros em Atenas, gozavam de alguma protecção legal, mas não podiam ser proprietários e apenas mercê de circunstâncias muito excepcionais tinham garantida a cidadania. Por isso é que Céfalo e Polemarco descrevem a bondade da vida humana sem mencionar a política, mesmo sabendo nós, como leitores, que a política tornará irrelevante as suas noções de qualidade de vida.

Podemos concluir provisoriamente que Platão pretende que a *República* abra com discussões apolíticas de teoria ética, para demonstrar quão limitadas são por força tais discussões. O terceiro participante activo no Livro I, o retórico Trasímaco, vem de Calcedónia. Embora fale de regras de viver, referindo-se aos governantes de uma cidade, a sua ideia de política toma um tom exageradamente cínico, visando apenas a violência do poder que deriva do facto de se viver num sistema político, sobre o qual não se tem controlo.

Trasímaco é conhecido dos modernos, sobretudo através da sua participação no Livro I. Ele e Cálicles, do *Górgias*, montam a mais crítica, a mais desprovida de sentimento e a mais eficaz oposição à moralidade de todas as obras de Platão. Trasímaco excede Cálicles em rudeza: insulta Sócrates (337a, 340d, 343a), argui de forma agressiva, amua quando Sócrates o derrota. E, no entanto, é na resposta ao desafio lançado à moralidade por este feroz niilista que Sócrates gasta o restante da *República*. Trasímaco compreende mais do que consegue defender por meio de argumentação lógica. É, ao fim e ao cabo, um dos primeiros estilistas retóricos do seu tempo. Platão reconhece-lhe a habilidade no *Fedro* (267c); Aristófanes assume o incómodo de parodiar a sua oratória; Aristóteles atribui-lhe a invenção do ritmo da prosa cultivada (*Retórica*, 1404a 14). Por trás da descrição pouco lisonjeira, através da qual o Livro I o apresenta como um temperamento arrebatado, arrogante, retórico e verborreico, deveríamos entrever o homem que Platão respeita o suficiente para fazer dele o mais difícil opositor de Sócrates. Devemos também dar-nos conta de como, no decurso de toda a parte subsequente da *República*, Trasímaco se mantém atento à resposta de Sócrates; quando volta a intervir, no Livro V (450a-b), é no sentido de insistir que Sócrates fale mais sobre as suas teorias políticas. Com esta interrupção da conversa, Platão pretende lembrar-nos que Trasímaco continua presente, para ouvir e para pôr à prova o que Sócrates diz.

Na verdade, na maior parte da *República*, Sócrates não fala para nenhum destes homens, mas sim para os irmãos Gláucon e Adimanto, que são também meios irmãos de Platão. Adimanto tende a representar a resistência pragmática às posições defendidas por Sócrates, enquanto Gláucon parece mais pronto a seguir Sócrates em argumentos difíceis e a concordar com ele. Mas as suas personalidades dificilmente emergem completamente, em comparação com as do Livro I. A este respeito, os Livros II-X pertencem ao grupo dos últimos diálogos, nos quais as personagens representam pouco mais do que nomes, enquanto o Livro I regressa às hábeis

caracterizações de *Lísis*, de *Protágoras* ou de *Cármides*. O mais importante a propósito dos irmãos de Platão torna-se bastante claro; são rectos e filosoficamente sinceros, de tal forma que a sua argumentação contra Sócrates surge como fazendo parte do seu papel de advogados do diabo.

A frase de abertura

Conscientes destas circunstâncias, podemos compreender como Platão estabelece a cena da *República*. Vale a pena deter-nos na primeira frase do diálogo, não porque precisemos de ler toda a *República,* com o mesmo cuidado de pormenor, mas porque a leitura atenta de uma frase pode demonstrar que a escrita de Platão recompensa o leitor diligente:

> Descia eu ontem para o Pireu, com Gláucon, filho de Aríston, a fim de invocar a deusa; aproveitando o ensejo, tencionava observar como corria o festival, dado que era a primeira vez que o realizavam. (327a)

"Descia eu" diz-se em grego *katebēn*, a primeira palavra da *República*. Sócrates desce do plano da sua existência intelectual para explicar os seus pontos de vista. Tal como explica a acção que abre o diálogo, a ameaça da força assediará o nobre discurso dos participantes sobre a cidade ideal: Polemarco, ao ver Sócrates e Gláucon no festival, intima-os prazenteiramente a que fiquem na cidade como hóspedes seus, dado que tem junto de si outros homens (327c). Sócrates não o consegue convencer do contrário porque, diz ele, "não vamos ouvir". Mediante as construções imaginárias da *República*, relativas à cidade perfeita, Sócrates encara o problema de como tal cidade poderia, alguma vez, ter existência neste mundo imperfeito; o acto de descer para discretear acerca da cidade, em vez de a organizar com toda a minúcia dentro de um grupo de simpáticos e experientes filósofos, prova que Platão decide enfrentar directamente o assunto.

"Descia eu" é uma alusão premonitória da mais divulgada imagem dos diálogos de Platão, ou seja, a Alegoria da Caverna, do Livro VII (514a-517a). A existência humana ordi-

nária assemelha-se ao destino dos prisioneiros, encerrados numa caverna onde não chega o sol, enquanto o filósofo é alguém que sai da caverna para uma área intensamente iluminada. Terminada a sua narrativa, Sócrates explicita as correspondentes aplicações: o filósofo deve ser seleccionado de entre as outras pessoas, deve ser educado e, depois, incitado a regressar para orientar os que ficaram. Nesta passagem Sócrates, para referir o ofício humilde do filósofo, usa repetidamente o verbo "descer", o mesmo que empregou na introdução à *República* para descrever a própria chegada à cena das suas discussões (516e, 519d, 520c). Platão pretende convencer-nos de que, ao dar as razões da sua cidade, escolhe o processo difícil, não partindo do consenso em clarificar a teoria mas começando em pleno e radical desacordo até alcançar, todavia, algum terreno comum, onde seja possível construir o seu argumento.

"O Pireu" estava fadado a transformar-se, não muito após a data dramática do diálogo, no centro das forças democráticas de Atenas. Mais uma vez, parece que Platão torna a própria tarefa sumamente difícil, pois Sócrates tenta persuadir o auditório não só de que uma certa espécie de ditadura é melhor do que a democracia, mas que esta democracia vale, de facto, como o mal menor, entre todos os sistemas políticos, apenas preferível à tirania.

Em termos gerais, o Pireu era o porto de Atenas e albergava uma comunidade diferente do resto da cidade. Mais que o número habitual de mercadores itinerantes, podia encontrar-se também ali uma elevada concentração de estrangeiros sem estatuto de cidadãos e um não pequeno contingente de criminosos. Na medida em que o governo político implica ordem, o caos crescente do Pireu acentuava os indícios da desordem que ameaçava um regime funcionalmente degradado.

A este já conhecido significado do Pireu acrescentaria eu um facto que já veio à colação, a saber, que o Pireu foi projectado por Hipódamo, a quem Aristóteles considera o primeiro a pesquisar a natureza da cidade perfeita. Tal facto lança mais luz sobre a conversação do diálogo. Platão situa-

-se na tradição dos reformadores municipais, ao mesmo tempo que, por outro lado, se opõe a esta tradição, enquanto primeiro investigador da forma correcta de actuação. Encontramo-lo, assim, a explorar, em profundidade, a natureza de todo o valor moral, em busca dos princípios orientadores dos seus objectivos políticos. Nada que se pareça com a acção política, entendida como uma série de reformas conjunturais, feitas de remendos e compromissos de ocasião.

"Ontem" é tudo quanto a *República* fornece como forma de enquadramento do locutor. Sócrates nunca diz a quem se dirige a conversa da noite anterior e, além deste simples "ontem", parece que no decurso do diálogo se esquece inteiramente que se dirige a um auditório. (Mais adiante, no Livro I, há-de comentar que "era verão" (350d), estranha observação quando se trata de referir o dia precedente.) O "ontem" não proporciona qualquer contexto interessante, a não ser, quando muito, a garantia de que, tendo a conversa tido lugar tão recentemente, Sócrates podia com maior plausibilidade recordar-se dela na totalidade.

"A deusa" que Sócrates viera invocar e cujo festival Atenas celebrava "pela primeira vez" é Bendis, a deusa lua dos Trácios.

Raramente chegam deuses novos a cidades antigas, pois os festivais públicos eram considerados como uma forma de adesão da cidade ao culto do deus. Os deuses tutelavam as suas cidades eleitas e, por isso, as cidades deviam, por sua vez, tratar de proteger os seus deuses, não permitindo sobretudo a veneração de divindades estrangeiras. Só uma situação de crise podia levar uma cidade a licenciar o culto de novos deuses. Assim, durante o século V a. C., Atenas só por duas vezes admitiu no seu panteão novos deuses de importância. O outro foi Esculápio, um herói grego originário da cidade do Epidauro, primeiramente ali recordado como um médico lendário, elevado depois à categoria de deus da medicina. Atenas veio a reconhecê-lo plenamente como deus, em 430-429, os anos de uma grande peste em Atenas.

Pelo menos era Esculápio o herói local de uma cidade grega; Bendis, além de rival da grega Artemisa, dava aos Atenienses

a impressão de ser muito mais exótica. No decurso do século V, pelo menos, não houve nenhum outro acto comparável com o decreto da assembleia dos Atenienses, em 430, graças ao qual Bendis passava a pertencer aos deuses tradicionais.

Como se explica esta radical alteração da religião pública? Três anos antes, um grupo de Trácios recebera autorização para constituir um santuário privado em honra de Bendis, dentro das muralhas da cidade. Neste mesmo ano, o rei trácio entrou em aliança com Atenas. Os Atenienses sabiam desde o início da Guerra do Peloponeso que o sucesso dependeria da superioridade naval sobre Esparta. Mas uma frota exige madeiras, que os Trácios possuíam em abundância; por isso, após alguns anos de guerra, Atenas promoveu Bendis e planeou um festival público em sua honra.

Este estado de coisas transformou-se numa situação irónica perante o facto de, em 399, Sócrates ser, pelos seus perseguidores, acusado de introduzir em Atenas novos deuses. A menção da estreia deste festival não pode deixar de recordar ao auditório de Platão que a cidade entrava com a sua quota-parte de novos deuses, e isto por motivos totalmente mercenários. (Em *Fédon*, 118a, Sócrates, no limiar da morte, diz aos seus amigos que façam uma oferenda a Esculápio. Acho difícil ler esta menção de ambas as divindades como mera coincidência). Em parte, portanto, esta referência introdutória ao festival iliba Sócrates de uma das acusações contra ele levantadas.

Quantas implicações e harmónicos deste tipo fez Platão ressoar na frase de abertura da *República*? Não precisamos de discutir os pormenores, se nos dermos conta do cuidado que ele pôs na elaboração da *República*. Especialmente em certas passagens, ao reconstituirmos os argumentos a partir de observações elípticas e termos indefinidos, servirá de ajuda recordar que, nas mãos de Platão, até um inocente aparte pode conter a premissa crucial ou a glosa de uma outra passagem.

Esquema do diálogo

A extensão e a complexidade da *República* podem obscurecer-lhe a estrutura global. O leitor precisa de ter presente que a *República* consiste essencialmente num único argu-

mento, com um antecedente e um consequente, com uma digressão pelo meio. O argumento central vem nos Livros II, III, IV, VIII e IX; o Livro I introduz os assuntos, enquanto o Livro X, quase à guisa de apêndice, se dedica a pontos específicos do argumento principal. Estas partes da *República* fazem grande sentido, mesmo sem a digressão dos Livros V-VII, a discussão política e metafísica que, aos olhos do leitor mais exigente, forma o alicerce do diálogo.

O argumento central a que me refiro estabelece a tarefa de responder a duas questões. "Que é a justiça?" e "Será vantajosa a justiça?" A palavra portuguesa "justiça", embora imperfeita, retém dois importantes traços do termo grego *dikaiosunē*:

A) Ambos os termos são usados primariamente para o comportamento ou para as instituições respeitadoras da lei, sobretudo se o acatamento da lei implica também regularidade, previsibilidade e imparcialidade.

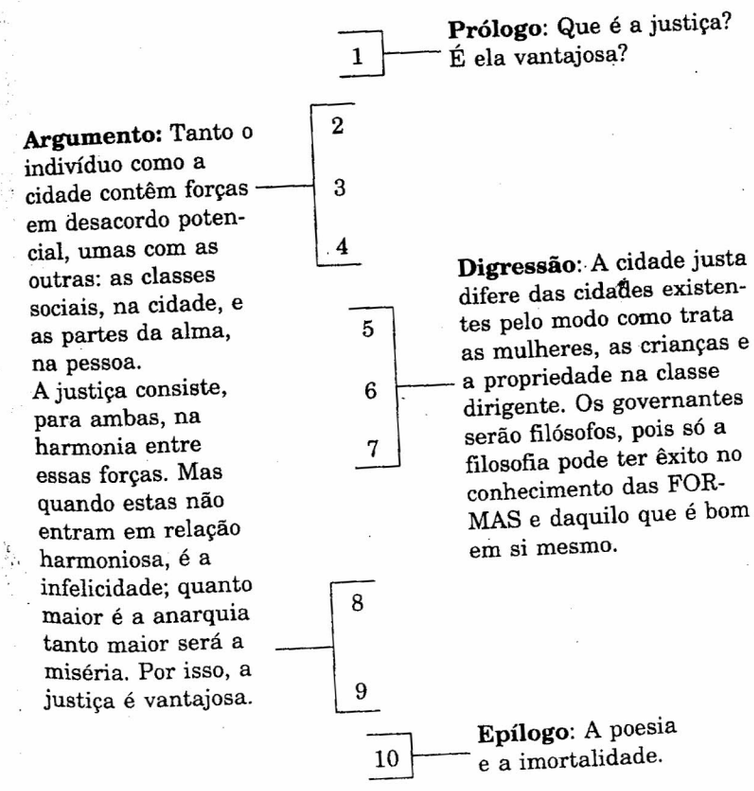
B) Ambos os termos têm aplicação em contextos de relações entre as pessoas. Dirigem-se a outrem, ao contrário de uma virtude como a coragem, que não implica mais ninguém, ou a honestidade, que tem aplicações naturais, tanto em contextos solitários como sociais.

Mas, enquanto estes traços esgotam o significado da palavra portuguesa, *dikaiosunē* vai mais além da palavra "justiça", na medida em que implica uma espécie de *apropriação*. Em termos morais, esta apropriação significa o não querer e o não tomar mais do que a cada um é devido. (A palavra portuguesa adquire tais conotações só em contextos não morais: o advérbio "justamente" pode significar "exactamente" e o uso do "justificar" pelo tipógrafo significa o ajustamento de linhas tipográficas segundo dimensões *iguais*). Platão explora esta implicação da *dikaiosunē;* embora a "justiça" não capte tal harmónico, adopto-a como tradução. "Justiça" funciona melhor do que qualquer outro termo individual. "Rectidão" é um termo demasiado vago, com demasiados harmónicos prescindíveis, para captar o significado de *dikaiosunē*. "Equidade"

é demasiado débil e específico. Além disso, alguma inexactidão, pelo menos, da tradução resulta da difusão de Platão e da reinterpretação da palavra grega. Platão nunca parte do princípio de que já conhecemos completamente o que seja a justiça. Daí que a insuficiência de "justiça" em corresponder ao uso de Platão pode certificar uma vantagem, pois isso mantém-nos conscientes dos modos como os filósofos reinventam as palavras mais comuns, ao porem essas palavras ao serviço de teorias filosóficas.

Com esta clarificação em mente, podemos esquematizar o argumento da República como o demonstra a figura 1.

[*Figura 1* — Esquema da República]



Sugestões de outras leituras (*)

Para a biografia de Platão, veja-se Paul Shorey, *What Plato said*. Sobre a vida e pensamento de Sócrates, são úteis duas antologias: Vlastos, *The Philosophy of Socrates*, e Benson, *Essays on the Philosophy of Socrates*.

Sobre a natureza do diálogo platónico em geral, veja-se Hyland, "Why Plato wrote dialogues", Moors, "Plato's use of dialogue", e Patterson, "The Platonic art of comedy and tragedy".

Para mais informação sobre o uso da linguagem dramática por Platão nos seus diálogos (resumido nas pp. 22-24) veja-se Tarrant, "Plato as dramatist". Sobre as relações entre a *República* e a *Assembleia de Mulheres* de Aristófanes, veja-se Adam, *The Republic of Plato*, vol. I. Para interpretações do diálogo concebidas de forma diferente e extensivamente realizadas, veja-se Brann, "The music of the *Republic*", e Ophir, *Plato's invisible cities*.

(*) Para a referência bibliográfica completa, destas e das «Sugestões» seguintes, ver no final deste livro a BIBLIOGRAFIA. (*N. E.*)

Parte Segunda

O ARGUMENTO DA *REPÚBLICA*

2

QUE É A JUSTIÇA? (LIVRO I)

Da natureza peculiar do Livro I

Foram os mais tardios dos editores antigos, e não o próprio Platão, quem dividiu a *República* em dez partes, numa distribuição amplamente arbitrária.

No caso do Livro I, porém, obedeceram a uma característica real do texto, uma vez que, seja como for, o Livro I se destaca dos seguintes. As próprias conclusões a que Sócrates chega alcançam uma importância apenas indirecta no resto da *República*. A abrupta transição para o Livro II levanta questões fundamentais acerca da origem e dos objectivos do Livro I e, por isso, acerca do espírito segundo o qual as suas conclusões se devem tirar.

Diferenças do resto da República

O Livro I situa Sócrates num cenário bastante próximo da realidade, com personagens que se destacam como personalidades definidas, que se sentam, se levantam, que gesticulam, transpiram e coram. Exprimem-se, algumas delas, através de elipses, outras através de hipérboles, mas todas parecem dizer o que realmente pensam. Sócrates trata diferentemente cada uma delas de sua vez, partindo de asserções do interlocutor acerca da justiça e enredando-o em contradições. Poucas são as doutrinas próprias que avança (v. 336b-337e) e o Livro I fecha com pouca coisa em termos de conclusões definitivas e satisfatórias.

A este respeito, ele assemelha-se aos diálogos do primeiro período literário de Platão. Até mesmo quanto às posições filosóficas implicitamente assumidas, este Sócrates é, quando muito, parecido com o Sócrates daqueles diálogos, assim como o dos Livros II-X se compara ao Sócrates dos outros diálogos do período médio de Platão. O primeiro Sócrates limita-se aos temas morais, enquanto a personagem platónica (o Sócrates dos diálogos do período médio, o porta-voz de Platão) desenvolve temas da área da política, da metafísica, da religião, da psicologia e da educação. Nos primeiros diálogos, Sócrates não cessa de comparar o conhecimento ético às artes e aos ofícios humanos (v. pp. 49-50); mais tarde, parece encarar a matemática como a mais fina espécie de conhecimento. O primeiro Sócrates rejeita todo o conhecimento, conduzindo as investigações como uma espécie de justas medievais com os adversários, enquanto o Sócrates do período médio submete didacticamente as suas teorias à consideração dos pacatos interlocutores. Os primeiros diálogos mostram as pessoas, a quem Sócrates se dirige, como psicologicamente vivas e historicamente concretas, de tal modo que as convicções teóricas se lhes desprendem como emanações da personalidade e das suas circunstâncias. Mais tarde, os interlocutores desvanecem-se em pouco mais do que formalidades dramáticas. Por todos os critérios, o Livro I deve considerar-se como um diálogo primitivo.

Estas diferenças doutrinais e estilísticas levaram muitos comentaristas a julgar que o Livro I foi escrito muito antes da restante parte da *República*. Platão teria então achado o diálogo inadequado ao objectivo pretendido e, voltando a ele mais tarde, tê-lo-ia expandido no que hoje conhecemos pela *República*.

A hipótese de uma existência anterior relativamente ao Livro I justifica a frustração do leitor em ter de caminhar com dificuldade e sem proveito por vielas de argumentação obscura. Justificar-se-ia demasiado completamente, de resto, por esta hipótese, a frustração do leitor, na medida em que somos levados a interrogar-nos por que razão haverá alguém que se dê ao esforço de ler o Livro I. Visto que Gláucon e Adimanto recolocam os problemas contidos no Livro I numa forma mais

filosófica no início do Livro II, porque não saltar logo para este e iniciar aí a leitura da *República*? Não haverá maneira de identificar a natureza peculiar do Livro I, evitando a sua rejeição, como se fosse um frustrado esforço de juventude?

Livro I como prefácio

A hipótese em questão não reconhece o modo como o Livro I introduz os temas do resto da *República*. Ora de passagem ora extensamente, Sócrates e Trasímaco falam das espécies de governo humano (338d), da violência dos tiranos (344b-c), da onerosidade da lei (345e-346a), da cidade ideal dirigida por pessoas de bem (347d), do facciosismo da injustiça (351d-352a), da comparação entre a cidade e o indivíduo (352a) e da posse por cada coisa da sua própria tarefa, que só ela está em condições de executar (352d-353a). Tomadas em conjunto, estas menções significam que Platão quer o Livro I para aludir às premissas fundamentais do seu argumento.

A nível mais geral, o Livro I pode ler-se como preparação para o tratamento das virtudes, da *República*. As conversações nele contidas constituem uma progressão desde concepções de justiça que postulam esse traço em alguma faceta das *acções* praticadas por alguém até à noção de justiça enquanto característica da *pessoa* que as pratica. Daí que a ética tenha a ver não com preceitos, mas com o cômputo das virtudes. Esta transformação é particularmente notável no modo como Sócrates lida com Trasímaco (v. pp. 58-64). Assim, o Livro I inicia uma mudança nas definições de justiça que tem de estar concluída antes de o fito da *República* começar a sério. Mas, neste caso, torna-se-nos ainda mais perturbadora a hipótese de o Livro I ter sido concebido como um diálogo separado. Só uma estranhíssima coincidência permitiria que uma obra pensada de modo autónomo constituísse justamente o caminho para o método de investigação usado no resto da *República*.

Se o Livro I foi escrito em conjunto com o resto da *República*, a sua evocação dos primeiros diálogos transforma-o num pastiche deliberado deles. Mais do que regressar a um trabalho anterior mal sucedido, Platão começou com os temas

e tópicos da *República* em mente, e compôs um diálogo reminiscente das suas obras socráticas, no qual embutiu aqueles temas. Mas porque é que Platão, a tamanha distância, se haveria de papaguear a si próprio, após se ter deslocado para um estilo e para doutrinas tão diferentes dos seus escritos do período médio? Seja-me permitida uma especulação que pode iluminar a reavaliação que a *República* faz de Sócrates: Platão escreveu o Livro I à maneira dos seus primeiros diálogos para sublinhar que se tratava de apresentar o Sócrates histórico. Qualquer inadequação do tratamento que o Livro I dá à natureza da justiça revela, por isso mesmo, as limitações do método socrático. Em aberto contraste com o Livro I, o resto da *República* estabelece com nitidez os méritos dos novos métodos filosóficos usados por Platão, pois tais métodos, pensa ele, serão bem sucedidos naquilo em que os outros falharam.

Esta explicação supõe que Platão foi uma espécie de ventríloquo, ao escrever longos trechos dos diálogos com a voz de outrem (mesmo se este acabasse por ser ele próprio, quando jovem). E, na verdade, foi. As falas de Agatão e Erixímaco no *Banquete*, o discurso de Lísias recitado no *Fedro*, a longa oração fúnebre no *Menéxeno*, talvez até toda a *Apologia*, são exercícios platónicos em pastiche. Para este escritor, com tal propensão para a mímica, imitar-se a si mesmo pouco esforço lhe custaria.

Céfalo (328b-331d)

Céfalo instiga a conversação da *República*, pois é o interlocutor que primeiro usa as palavras "justo" e "injusto" no ameno diálogo que trava com Sócrates acerca da velhice. As recordações das acções injustas, diz ele, fazem tremer os que se encontram no limiar da morte, pelo destino que os aguarda na vida futura. Ele, pelo contrário, sente-se feliz:

> A posse do dinheiro contribui em grande medida para que alguém não tenha de recorrer ao engano e à mentira... e, além disso, para que não tenha de partir para aquele lugar no terror de dever alguns sacrifícios a um deus ou dinheiro a um ser humano (331b).

Sócrates toma a observação do ancião por uma definição de justiça, como se Céfalo tivesse dito: "A justiça corresponde ao descargo de todas as obrigações". Como réplica, Sócrates oferece o seu contra-exemplo, do amigo que enlouquece e que vem, depois, reaver as suas armas. A restituição das armas emprestadas equivale à entrega do que é devido, mas não pode equivaler à acção correcta e justa. Diríamos, por isso, que a definição de Céfalo é demasiado ampla, dado que compreende mais casos do que a realidade que se propõe definir.

A definição de Céfalo é censurável por não ser, pura e simplesmente, uma definição. Identifica algumas espécies de acções como justas, sem dizer o que é que nelas tem exactamente o valor de justiça. Suponha-se que Céfalo tinha definido a chuva como a água que cai na terra. Sócrates descobriria com toda a facilidade contra-exemplos — uma queda de água ou a água da lavandaria despejada para o telhado — que trairia a falha da definição em captar uma característica essencial da chuva, a saber, a de cair como resultado de um ciclo atmosférico. No caso vertente, a identificação implícita de justiça com determinadas acções omite qualquer menção do carácter que enforma essas acções.

Não há que esperar, da parte de Céfalo, um discernimento deste tipo. Ele absorveu, da própria sociedade, com tal intensidade as normas de bom comportamento que aparenta sentir-se genuinamente feliz, ao agir com rectidão, mas mostra-se incapaz de explicar porquê. Gozou de boa fortuna, alcançando uma idade em que o desejo sexual deixou de o distrair e acumulando o dinheiro suficiente para o defender da tentação. A sua vida parece sóbria e prudente e a sua austera aceitação da velhice tem o valor do primeiro patamar da sabedoria, pelo menos. Mas não saberia o que aconselhar aos que têm uma situação diferente da sua nem que palpite fornecer sobre o modo de viver com justiça, sem dinheiro. O conhecimento que temos, como leitores, de que a fortuna de Céfalo cedo desaparecerá demonstra-nos a inadequação

desta complacência recheada de boa sorte. Ao ouvi-lo falar da observância dos costumes religiosos, como se se tratasse de pagar um seguro, ao vê-lo citar Sófocles, Temístocles e Píndaro, em vez de pensar pela própria cabeça, ansiamos por algo mais substancial. Não há leitor que sinta a falta de Céfalo, quando sai para cumprir os seus sacrifícios (331d); este, por sua vez, não sentiria a falta da discussão seguinte, pois apenas lhe poderia trazer confusão. Céfalo manteve-se tão alheado da investigação filosófica que, precisamente na altura da vida em que devia avaliar-se a si mesmo e aos seus valores e oferecer orientação aos seus filhos, eis que nada tem para dizer, a não ser observações tranquilizantes, considerações moralizantes de segunda mão e aquele género de curiosidades que parecem feitas para serem sucessivamente repetidas. Na linguagem dos nossos dias, é um burguês, um filisteu.

Mesmo assim, Céfalo tem um papel preliminar na *República*. As suas banalidades acerca da bondade da vida tocaram quase todos os temas éticos da *República*:

a) prazeres corporais e libertação a respeito deles;
b) a importância, para uma vida de bem, de viver na cidade perfeita;
c) temor da punição na vida futura;
d) importância de viver de modo justo.

Também Céfalo iniciou a actividade da filosofia. Sócrates está já em acção, produzindo definições de termos morais e encontrando contra-exemplos, ou inconsistências, que as dão por inadequadas — intervindo, em suma, conforme aquilo que o tornou famoso.

Polemarco (331e-335e)

Polemarco retoma a definição de seu pai e melhora-a um pouco, do mesmo modo que Céfalo tinha melhorado a herança que o seu próprio pai lhe deixara. Polemarco traz uma generalidade mais ampla à sua concepção da justiça, de tal forma

que Sócrates não consegue demolir a definição simplesmente com um contra-exemplo e, em vez disso, expõe uma extensa refutação, demonstrando que a definição de justiça proposta, quando tomada em conjunto com outras premissas aceites por Polemarco, conduz a conclusões insustentáveis.

Uma nova definição (331e-332c)

Chamando à colação o poeta Simónides, pela sua autoridade, Polemarco define a justiça como o acto de dar a cada um "o que lhe é devido", o que significa fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Visto que fazer bem e fazer mal são noções mais latas de acção do que o pagamento de dinheiro e o cumprimento de sacrifícios de que falava Céfalo, esta definição tem melhor oportunidade de nos dizer algo de essencial acerca da justiça. A justiça, poderíamos dizê-lo de forma equivalente, consiste em aderir às obrigações implícitas nas nossas relações sociais.

É surpreendente como o grego desta citação, tirada de Simónides, se pode ler de um modo mais natural, como se o poeta estivesse não a *definir* a justiça mas simplesmente a tentar dizer algo *sobre* a justiça. O enunciado "é justo dar a cada um o que lhe é devido" não precisa de anunciar a identidade da justiça com o descargo de obrigações mas, apenas, nomear um tipo de acção justa.

O que é que interessaria? Uma definição filosófica, da espécie que Sócrates procurava, é uma coisa fora do comum. Diferentemente de uma definição encontrada no dicionário, o seu objectivo não é classificar o uso de uma palavra, mas a descoberta de informação nova, acerca do conceito. No dicionário, a definição de "justo" pode incluir a palavra "correcto". Como indicação do modo de usar a palavra, tal definição não levantaria objecções; para alguém como Sócrates, que investiga as *propriedades* da justiça, daria a sensação de ser uma evasiva, como se alguém insistisse em definir "automóvel" por "carro", sem nunca ter falado de motores nem de rodas.

A diferença entre definição filosófica e definição lexicográfica é claríssima, no caso dos termos de ética passíveis de discussão. Qualquer dicionário pode explicar como são usadas

pelos falantes da língua portuguesa as palavras "bom", "correcto" e "justo". A informação a seu respeito livra-nos de *gaffes* linguísticas ("o frango está justamente assado?"), mas não pode ajudar a decidir da verdade de usos linguisticamente legitimados ("o embargo imposto pela ONU é justo"). A definição filosófica pressupõe a informação do dicionário, mas acrescenta-lhe as condições necessárias e suficientes para liquidar, em teoria, toda a incerteza sobre quando usar palavras discutíveis.

Neste século, muitos filósofos têm evitado as citações socráticas. A influência de Wittgenstein tem em especial fomentado a opinião segundo a qual as definições filosóficas não são nem possíveis nem necessárias. Por exemplo, na tradição da pintura europeia, a justaposição de cores numa tela tem sido um tema central de avaliação crítica. Umas justificações resultam melhor do que outras, na produção de efeitos de contraste, clareza e disposição espacial. Até certo ponto, estas relações podem ser sistematizadas: as cores variam, quanto à tonalidade e quanto ao sentido, e podem ser comparadas, no que diz respeito a ambas as características; em certos contextos, as cores complementares produzem o maior contraste. Mas para lá das normas gerais, tanto o crítico como o pintor precisam de examinar vezes sem conta exemplos de boa e de má justaposição de cores, antes de atingir a capacidade de emitir juízos seguros. Além de nenhum deles saber estabelecer os princípios compreensivos de todos os sentidos da "cor perfeita", ninguém pode tão-pouco sistematizar esses princípios. Mais, é de tal modo considerável o número de pintores experimentados em colocar as cores lado a lado, que é oportuno indagar que sentido haverá ainda para os princípios gerais.

Não posso garantir que tal perplexidade não exista neste livro. Mas, para avançar com o argumento da *República*, proponho duas considerações. Primeiro, os argumentos de Sócrates podem, na sua maioria, ser protegidos da objecção a respeito das definições. No caso de Polemarco, sucede que o argumento de Sócrates apenas tangencialmente depende deste pretenso mal-entendido entre o comentário de Polemarco acerca da justiça e o tratamento desse comentário dado por Sócrates, como definição. Segundo, não é lá muito claro

que as críticas wittgensteinianas se apliquem aos termos éticos do modo directo como visam os termos da metafísica filosófica. O projecto de clarificar os limites e a natureza da justiça, à força de ser mais concreto do que o projecto de clarificar a percepção humana, digamos, não está ameaçado da mesma maneira pelas críticas do método filosófico. Já de seguida, tratarei o problema de definir a justiça como se esta fosse uma questão legitimada. No tocante a Polemarco, a mudança da sua definição em comentário acerca da justiça não o livrará das objecções de Sócrates.

A função da justiça (332c-333e)

A primeira objecção obriga Polemarco a opinar sobre o que beneficia os amigos e prejudica os inimigos, dentro de um número de contextos específicos. Sócrates acha que os profissionais de certas especialidades são capazes de provar serem mais úteis do que o homem justo. A lavoura é a especialidade mais útil para produzir alimento, o fabrico do calçado para fazer sapatos, e assim por diante. O exercício da justiça reside noutra esfera da actividade humana. Polemarco diz a Sócrates que essa esfera é a efectuação de contratos ou a formação de parcerias.

Mesmo aqui, Sócrates julga esta resposta demasiado genérica. Dependendo da actividade em que a cooperação é necessária, qualquer número de especialistas será provavelmente mais útil do que alguém que seja apenas justo. Por fim, Polemarco admite que a justiça só é útil quando o dinheiro ou a segurança ou outro bem qualquer permanecem inúteis e precisam de ser guardados. Muito rapidamente, a justiça desviou-se do papel de protecção das relações sociais para o de ajuda à actividade mais útil.

A justiça polemarquiana revela-se, de facto, tão atabalhoada nesta passagem, porque Sócrates a trata como uma *technê*. Esta palavra *technê*, que aparece pela primeira vez em 332c, designa uma série de actividades que hoje em dia não costumamos agrupar, desde a medicina e a navegação até à criação de cavalos, à construção naval, ao fabrico do calçado, à escultura. Tudo isto requer o que chamamos habilidade, e

"habilidade" serve como tradução de *technê*, se tivermos em mente que uma *technê* era tipificada como ocupação e como meio de vida de uma pessoa. *Technê* figura com destaque nos primeiros diálogos como paradigma de conhecimento, que deve ser emulado pelo conhecimento ético, se este pretende corresponder ao nome que tem. Assim pensava Sócrates e, depois dele, Platão. Daí que, nesses diálogos, Sócrates compare as alegações toscas dos seus interlocutores, relativamente à virtude ou à poesia, com a perícia clínica do médico ou a destreza do general ou do sapateiro. Uma *technê* tem um domínio claramente definido, um objecto (saúde, sapatos) para todos os membros a que se aplica. O conhecimento da *technê* pode expressar-se em termos gerais e ensinar-se. Uma vez aprendido, tal conhecimento faz de alguém um profissional da habilidade em questão: saber de construção naval é ser um construtor naval.

O conhecimento moral putativo falha em todas estas provas, como acontece aqui com a concepção de justiça de Polemarco. Enquanto Sócrates busca uma única actividade que compete ao justo e a mais ninguém, a justiça não tem aparentemente nada que ver. Apetece objectar a Sócrates que a justiça, diversamente do comércio de cavalos, não existe como meio para qualquer outro fim, mas como característica de todas as actividades humanas. Quando se trata de comprar um cavalo, não vem ao caso comparar uma pessoa justa com outra que conhece de cavalos, pois nem toda a honestidade e integridade do mundo produziriam um bom conselho de quem não sabe do que se trata. Temos de comparar dois peritos em cavalos, um dos quais é justo e o outro não; torna-se então óbvio com qual deles é mais conveniente fazer negócio. Mas esta réplica lançada a Sócrates é implicitamente excluída pela suposição de que a justiça tem uma função peculiar e corresponde a uma habilidade específica. Assim como há uma prática médica, exclusiva de qualquer outra arte, tem de haver também uma prática justa sem mescla, separadamente da prática de qualquer outra habilidade. Com esta suposição actuante no argumento, Polemarco dificilmente tem saída.

A ambiguidade moral da justiça (333e-334b)

Sócrates leva Polemarco a concordar que todas as habilidades requerem, por um lado, o máximo de capacidade para o bem e, por outro, o máximo de capacidade para o mal. Ninguém pode envenenar com tanta eficácia como o médico; ninguém pode, naturalmente, dirigir um navio com tanta suavidade e habilidade como o navegador experiente. Se a justiça dá um acréscimo de capacidade na guarda de um depósito de dinheiro, o justo será também o melhor em roubar.

Este argumento afigura-se tão aberrante que somos tentados a rejeitar qualquer comparação entre virtude e habilidade profissional (ou, pelo menos, a reconsiderar o domínio em que a justiça pode constituir a habilidade que lhe corresponde. Creio, de facto, que o próprio Platão tira esta conclusão dos argumentos de Sócrates. Todavia, por mais que estes reduzam Polemarco ao silêncio, não nos orientam para um endentimento maior do conhecimento moral. No resto da *República*, Sócrates falará com muito menor frequência da *technê*. (A palavra ocorre 0,2 vezes por página nos Livros II-X, ao contrário do Livro I, em que a ocorrência é de uma por página). Quando ele propõe efectivamente um modelo para o conhecimento moral (Livros V-VII), tal modelo não é a habilidade técnica mas o conhecimento teórico do matemático. A assunção ínsita na *technê* de que as actividades humanas progridem em direcção a metas específicas impede-a de iluminar a natureza da justiça, da qual podemos dizer que é a sua própria meta, ou que tem por meta não um produto distinto mas a vida humana integral. Acho que a esterilidade desta parte do Livro I reflecte, pois, a convicção de Platão de que o método socrático tradicional, com a propensão que lhe era peculiar para tratar as virtudes como habilidades ocupacionais, apenas demonstra a inadequação das pretensas definições dessas virtudes, não produzindo, por si sós, boas definições.

Objecções adicionais (334b-335e)

Sócrates faz duas críticas adicionais ao modo de abordar a justiça por Polemarco. Primeiro, é a falta de clareza das

palavras "amigo" e "inimigo". Como é possível que alguém se engane acerca dos seus amigos, a justiça, segundo esta definição, podia significar a ajuda aos maus e dano aos bons (334b-335b). A questão é bem captada mas facilmente contestada: Polemarco emenda a sua definição para falar não simplesmente de amigos mas de todos aqueles que parecem bons e o são realmente e, em lugar dos inimigos, aqueles que são maus e o parecem.

A última questão de Sócrates diz respeito ao papel da justiça em prejudicar quem quer que seja. Depois de rondar outras falhas da definição, Sócrates vai a direito ao âmago dela — ou assim parece. Infelizmente, a sua premissa — segundo a qual quem é *prejudicado* se torna *pior* — depende fortemente de uma ambiguidade, quase um jogo de palavras, sem o que o argumento perde o vigor. O que neste argumento surpreende é o desejo de Sócrates de concluir que a justiça não pode visar o infortúnio de alguém. Com este objectivo, Sócrates distingue a sua visão da concepção grega tradicional das relações sociais, na qual a vingança tinha um papel predominante. Qualquer que seja, para Sócrates, o significado de justiça, o que ele deixa claro é que ela não será um arranjo puramente contratual.

Podemos afirmar que Polemarco é duplamente inepto para a incumbência de falar com Sócrates sobre a justiça. Em primeiro lugar, as suas ideias conformam-se demasiado com a concepção de virtude da cultura a que pertence. Apesar da aparência de sofisticação, Polemarco é o perfeito e digno filho de seu pai, herdando a tendência do ancião para aceitar opiniões correntes. Como seu pai, apela para um poeta de modo a dar autoridade à sua posição, como os atenienses muitas vezes fazem no discurso moral. Nos Livros II e III veremos Platão expulsar da cidade bem governada a poesia mais prezada da sua cultura, por esta ter funcionado como autoridade moral, graças ao seu sortilégio, e por ter deixado o seu público de iniciados, citando versos belamente torneados mas perdidos na pesquisa da verdade, ou da falsidade, que lhes estava subjacente. Polemarco patenteia o conhecimento que tem de Simónides, mas acaba por não ter argumentos para apoiar os seus sentimentos. Sujeito a um exame cruzado, admite: "Já

não sei o que queria dizer." (334b). Não tendo equacionado as implicações dos seus altissonantes mas, no fim de contas, vácuos aforismos, Polemarco não sabe, de facto, o que está a dizer. Para ultrapassar este nível de conversa, Sócrates necessita de dialogar com alguém que consiga pôr de parte a sabedoria vigente.

Polemarco falha ainda de uma segunda maneira. Insistiu em descrever a justiça em termos das acções que esta requer. As objecções de Sócrates, tomadas no seu todo, mostram como era irremediavelmente descabelada tal noção de justiça. Enquanto Polemarco tenta encerrar a justiça numa descrição, embora geral, de um comportamento prescrito, aquela corre o risco de parecer uma habilidade menor ou potencialmente perigosa. O resto do Livro I alterará os termos da discussão, deslocando-se desta mal orientada abordagem para uma outra mais procedente.

Sugestões de outras leituras

Para um tratamento pormenorizado do Livro I, ver sobretudo Lycos, *Plato on Justice and Power*, Joseph, "Plato's *Republic:* the argument with Polemarchus", Sesonske, "Plato's apology: *Republic* I", Cross e Woozley, *Plato's Republic*, e Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* são particularmente úteis também aqui.

Para análises do método filosófico do Sócrates histórico, ver Roochnik, "Socrates' use of the techne-analogy", Santas, *Socrates*, Tiles, "Techne and moral expertise", Vlastos, *The Philosophy of Socrates*, e Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, "The Socratic elenchus" e "Elenchus and mathematics".

3

PARA QUE SERVE A JUSTIÇA? (LIVROS I-II)

Trasímaco (336b-354c)

Trasímaco viola a cordialidade em que a conversa até então tinha decorrido, ao compelir Sócrates a expor todos os argumentos que puder reunir, para evitar que a preocupação pela justiça dê a impressão de ingenuidade. Trasímaco põe fim à ficção de uma sociável cavaqueira, precisamente quando as suas alegações sobre a justiça pretendem banir a auto-ilusão com que a sociedade organizada lavra os princípios morais. Tanto é que Sócrates caracteriza Trasímaco com imagens de incivilidade e vulgaridade (336b; 344d), enquanto Trasímaco acusa Sócrates de falsidade (337a, 340d).

Mas, qualquer pessoa pode ser rústica. O que coloca Trasímaco à parte é a habilidade retórica mercê da qual se havia já tornado famoso. Como a maioria dos sofistas, Trasímaco era um não-ateniense que viajou pelas mais importantes cidades da Grécia ensinando disciplinas politicamente úteis, especialmente a retórica. Usa a retórica nesta ocasião para pôr sob ameaça qualquer discussão moralizante.

A vantagem do mais forte (338c-339b)

A primeira forma que o seu ataque assume é a afirmação mais famosa de Trasímaco a respeito da justiça, ou seja, que esta "não é mais do que a vantagem do mais forte" (338c). Não é mais uma definição de justiça. Trasímaco não descreve

uma característica que torne justas as pessoas, acções ou instituições justas. Polemarco tentara uma definição mas, então Polemarco pensava que o adjectivo "justo" correspondia a uma propriedade real das coisas e que o que estava em causa na definição era a captação dessa propriedade. "A vantagem do mais forte" difere no facto de usar a linguagem amoral para falar de uma propriedade moral. Trasímaco aconselhara Sócrates a não definir o justo como "o necessário, o útil, o proveitoso, o lucrativo ou o vantajoso" (336c-d), baseando-se em que tais definições se situam dentro da visão convencional da justiça. A sua exposição, pelo contrário, pretende descobrir a origem despercebida da justiça na estrutura de poder da cidade — seja qual for o grupo que governa a cidade, ele usa a lei em proveito próprio. Visto que a obediência à lei se diz geralmente justa, a palavra "justo", aplicada a essa cidade, refere-se a todo o comportamento que beneficia a classe dirigente. Daí que "justiça" não corresponda a nenhuma real propriedade, de coisa ou pessoa, mas a uma atraente palavra com que protegemos o exercício descarado do poder.

Tal afirmação rejeita a verdadeira possibilidade de definição. Imagine-se que Sócrates e Polemarco tentavam definir o amor romântico, digamos, como a atracção por aquilo de que se tem falta, como o desejo de possuir aquilo com que se tem semelhança, como ânsia da beleza. Suponha-se agora que Trasímaco dizia: "Estar apaixonado nada mais é do que um estado químico-cerebral". Quereria ele dizer que as definições propostas seriam deslocadas enquanto explicações do amor, e que, além de identificá-lo como um estado cerebral, nada mais havia a dizer a seu respeito. Em particular, a convicção do amante de que este sentimento é algo que recai *sobre* a pessoa amada — a convicção que está na base daquelas falsas definições — é uma ilusão. Da mesma maneira, Trasímaco pretende que a justiça, que à primeira vista parece uma característica das relações sociais, se reduz a nada que não seja a conveniência dos dirigentes da cidade. Em face das espécies de definição que foram consideradas, concluir-se-ia que nenhuma definição é possível.

Podemos, por isso, chamar à definição de Trasímaco uma análise naturalista do conceito de justiça. Assemelha-se à

rejeição niilista desse conceito, por negar que a justiça exista. Trasímaco não é, porém, propriamente falando, um niilista. Para um niilista, o discurso de Sócrates sobre a justiça seria um discurso oco; Trasímaco concede que Sócrates fala de alguma coisa, mas insiste que aquilo de que Sócrates fala não é o que ele *julga*.

A arte de governar (339b-346e)

Sócrates responde às opiniões expendidas por Trasímaco com duas objecções. A primeira, nesta secção, ataca a ideia de "vantagem do mais forte" e explora os comentários de Trasímaco acerca do governante ideal, para lhe minar o alardeado cinismo maquiavélico. A segunda série de objecções (348b-354c) combate, de forma mais vaga, a opinião imoral de que a injustiça compensa. Concentrarei a discussão nestes últimos argumentos (v. pp. 60-67), porque os seus pontos de imprecisão apontam para a teoria que Platão mais tarde desenvolverá na *República*.

Erros dos governantes (339b-340c)

A debilidade que salta à vista na ideia de que a justiça é a vantagem do mais forte consiste na capacidade de os fortes cometerem erros a respeito da própria vantagem. Se os governantes de uma cidade toleram uma lei que de facto os prejudica, então, na maneira de ver de Trasímaco, a justiça consistiria em desobedecer a esta lei. Mas tal opção priva os governantes de qualquer sentido de poder, pois autoriza os súbditos a decidir o que é mais útil aos governantes. Quem passa a fazer a lei são os súbditos.

Neste ponto, Trasímaco pode acrescentar, como faz Clitofonte, o qualificativo de que a justiça é a vantagem dos mais fortes *tal como parece aos mais fortes*; ou pode negar que os governantes façam erros relativamente ao que os favorece ou prejudica. A primeira opção preserva a experiência de poder dos fortes, pois o que eles realmente querem é obediência. Mas isso deixa em aberto a possibilidade de a injustiça beneficiar os fracos. Se um tirano chega, erradamente, à convicção

de que impostos mais baixos favorecem os seus interesses, quando na verdade favorecem os interesses da população, então os impostos mais baixos na cidade são justos, conforme os próprios princípios de Trasímaco, sem colisão com a noção convencional de justiça.

Assim, Trasímaco toma a outra opção. Distinguindo o verdadeiro ou ideal profissional de uma *technê,* do profissional vulgar, pretende estar a falar apenas da primeira espécie de governante (340d-341e). O médico que diagnostica incorrectamente não é, no momento de o fazer, um verdadeiro médico; assim também os governantes, no momento em que erram, quanto às suas próprias vantagens, não são propriamente governantes. Daí que a justiça seja determinada pelos pronunciamentos auto-enaltecedores do governante ideal.

Com esta pirueta, Trasímaco pode ter escapado de uma armadilha, mas apenas para se ver noutra mais fatal. É que, ao postular uma forma idealizada de governante, reintroduziu a analogia da profissão e, com ela, as mesmas questões acerca das profissões a que Polemarco fora incapaz de responder. Em particular, se a justiça e a governança política são profissões, quais são os respectivos objectos ou metas?

Do objecto da governação (341c-342e)

Sócrates compara a profissão de governar com a da medicina, da pilotagem e adestramento de cavalos. O médico reina sobre o corpo humano, pois é o médico que determina o que o corpo deve comer e beber e de que tratamento clínico precisa. Esta espécie de governação, em contraste com a que Trasímaco imaginava, serve os interesses do objecto que governa. O adestrador de cavalos, quando propriamente chamado assim, opera para o bem dos cavalos que governa. Os pilotos operam para benefício dos marinheiros.

Este ponto é estrutural, não psicológico. Sócrates não crê que os médicos e os pilotos sejam pessoas altruístas. O que quer dizer é que a medicina, considerada como um conhecimento do corpo, faz sentido apenas como meio de tratamento do doente. Receitar fármacos com qualquer outra intenção é ser envenenador ou mercador de drogas, não exactamente um

médico. Assim, se a governança política é uma profissão segundo a qual uma pessoa governa outras, deve assemelhar-se aqueloutras profissões, no facto de *servir* aqueles que *governa*. Trasímaco está de novo em dificuldade porque, se a política serve os súbditos que governa, os decretos do governante visarão a vantagem dos súbditos e a justiça estará não na vantagem do politicamente mais forte mas na do mais fraco.

Trasímaco credita a seu favor uma réplica que faz ainda neste ponto. Contra o recurso de Sócrates à natureza de uma profissão, Trasímaco objecta que esta analogia falha no caso da governação política. Só de uma perspectiva limitada se pode dizer que tem por função a vantagem dos súbditos. O borrego pode imaginar o pastor a cuidar-lhe do bem-estar, mas a finalidade deste cuidado é só a de o engordar para o açougue. Por isso, a governação política diverge criticamente de outras profissões e não ganha em esclarecimento na comparação com elas.

Sócrates tenta salvar a sua analogia; mas pode não ter réplica para o significado profundo da objecção de Trasímaco. O problema é que uma dada profissão pressupõe uma determinada meta e recebe o mérito da sua eficácia em atingir essa meta. A meta pode ser um sapato, o estado de saúde corporal ou a música. Em cada um destes casos, a profissão ou a arte orienta-se para a consecução da própria meta e não para a determinação da meta que uma dada situação requer. Deve Atenas investir contra as muralhas de uma cidade mais forte ou contra uma força naval superior à sua armada? Da resposta depende que tenham de ser os construtores navais ou os pedreiros a acudir à cidade. Mas estes são exactamente os menos apropriados para perguntar qual seja a meta que a cidade deve perseguir; ora, *esta* é uma questão política. Assim também, bem podem os pastores estar idealmente talhados para cuidar da saúde do rebanho — a sua decisão sobre qual dos borregos é para abater, e quando, não decorre da sua profissão de pastor, mas dos seus propósitos e desejos pessoais. A analogia de Sócrates esquece este ponto, porque o seu apego às capacidades profissionais, enquanto modelo de conhecimento, o cega para a inadequação daquelas quanto à tarefa de descobrir os fins últimos do comportamento.

A questão de saber quem é servido pela justiça começou por ser um assunto escorregadio, de que nem Sócrates nem Trasímaco escaparam, sem passar para o sólido terreno das questões substanciais relativas à justiça. Sócrates agarra o tema um pouco mais à frente, após a última diatribe de Trasímaco, distinguindo o verdadeiro trabalho de qualquer artesão de profissão assalariada que torna o trabalho lucrativo (345c-347d). Mas esta distinção, além de nada satisfazer, chega demasiado tarde. Trasímaco alterou a sua posição, como Sócrates reconhece, e ambos têm de se voltar para outros assuntos:

> Não posso de maneira nenhuma estar de acordo com Trasímaco em que ser justo é ser vantajoso para o mais forte. Mas isto voltaremos nós a considerar noutra altura. O que Trasímaco diz agora é, em minha opinião, uma coisa muito mais importante: afirma que a vida do homem injusto é mais valiosa do que a do homem justo. (347d-e).

A utilidade da justiça (348b-352b)

No contexto da chamada de atenção para o facto de a real preocupação do pastor ser não o bem-estar da ovelha mas a sua venda para alimento, Trasímaco faz uma digressão, para recordar a Sócrates a consequência da sua definição original — a justiça aproveita não aos justos mas aos injustos, que recebem a vantagem deles (343c). Este ponto prende-lhe a atenção, levando-o a gastar o resto da intervenção para ilustrar a utilidade do comportamento injusto.

Não era esta, obviamente, a posição que tomara de início. Ao considerar inútil a justiça, Trasímaco deixa de lado a definição do termo, mas, ao aceitar o seu *significado* tradicional, nega-lhe o *valor*. Desta vez representa o imoralismo — a visão segundo a qual os princípios morais são de somenos — em substituição da perspectiva naturalista que o levara a classificar a justiça como a vantagem dos mais fortes. Não quer isto dizer que Trasímaco tenha ficado confuso, ao não entender a própria posição. Assumindo que não se está em

posição de governar, a visão imoralista decorre da descrição naturalista. (Se se é governante, então, pela definição original, a justiça é proveitosa. Neste ponto Trasímaco muda de perspectiva, pois chama injusto ao tirano em 344a-c. Mas, uma vez que a discussão não está centrada nos governantes, esta mudança não a afecta). Trasímaco decidiu esclarecer e defender uma implicação única desta definição, porque só essa pode ainda dar-lhe ensejo de abalar a fé simplória de Sócrates no valor da justiça.

Sócrates precisa agora de alvejar esta ameaça à moralidade convencional. Numa série de três argumentos, tentará mostrar que a justiça merece mais louvor do que o concedido por Trasímaco. No resto da *República*, a pergunta socrática "O que é a justiça?" articular-se-á com aqueloutra trasimaqueana: "Será proveitosa a justiça?".

A justiça é conhecimento (348b-350d)

Sócrates começa por argumentar que, em certos aspectos, a justiça assemelha-se ao conhecimento e à bondade e, por isso, está do lado das virtudes, enquanto a injustiça faz parte dos vícios.

O argumento demonstra que Trasímaco adere ainda a alguns valores tradicionais. O niilista real encolheria os ombros ante a conclusão de Sócrates segundo a qual a pessoa justa é boa, dado que a palavra "bom" já não tem mais necessidade do que a palavra "justo" de corresponder a reais propriedades das coisas. Trasímaco só com relutância concorda com as conclusões de Sócrates; defende alguns valores, embora a justiça não esteja entre eles.

De outro modo, o argumento colhe pouco. Como Trasímaco recusava agrupar a justiça com as virtudes e a injustiça com os vícios, chamando à primeira inocência e à última "bom conselho" (348c-d), Sócrates precisa de começar por encontrar algumas características da injustiça, nas quais, ele e Trasímaco, estejam de acordo. Em grego tal característica é retida pela palavra *pleonexia*, que significa o hábito ou o traço de desejar e de se apoderar de mais do que é devido. A justiça, pelo contrário, é marcada pela tendência a conservar os limi-

tes competentes. A justiça suprime o ânimo de competição desregrada pelo lucro pessoal, manifesto no desprezo da pessoa injusta pela lei e pela ordem. Sócrates generaliza estas caracterizações do seguinte modo:

① Os injustos tentam levar a melhor sobre todos os outros, os justos tentam apenas levar a melhor sobre os injustos[1]. (349b-c)

Uma vez que Trasímaco aceita ①, a moderação do justo deve ser uma característica da justiça universalmente reconhecida, talvez o menor denominador de todas as teorias acerca dela. Sócrates generaliza imediatamente de ① para defender que os injustos lutam por sobrepujar tanto os semelhantes como os dissemelhantes, ao passo que os justos se moderam, para vencer somente os que deles diferem (349c-d). Visto que a conduta dos justos e dos injustos, neste sentido geral, é paralela à dos instruídos e dos ignorantes, respectivamente, e visto que os instruídos são sábios e bons, por esse motivo os justos assemelham-se aos sábios e bons, ao passo que os injustos se assemelham aos ignorantes e maus (350b-c). Portanto, os justos são sábios e bons.

A maior falha deste argumento reside porventura no uso pouco rigoroso da ideia de "levar a melhor sobre". Aplicada aos injustos, significa ludibriar — os injustos levam a melhor sobre os outros, por exemplo, apanhando-lhes o dinheiro. Noutros contextos, "levar a melhor" sobre os outros diz respeito à competição. O não-músico tenta ser melhor a fazer música do que o músico. Estes dois sentidos da expressão nada têm em comum: a competição pode ser honesta. A aparente semelhança entre justos e instruídos falha na demonstração da semelhança dos justos com os bons, já que o uso equívoco de "levar a melhor sobre" alguém impede as duas premissas de falarem da mesma coisa.

[1] Certas premissas de argumentos expostas neste livro vão marcadas de uma forma especial ① com uma numeração dentro de um círculo. Estas premissas, ou pressupostos, ora aparecem em argumentos posteriores ora funcionam como pressupostos ao longo da *República*. As mesmas aparecem em lista separadamente, em apêndice na p. 259 do livro. Identifico esses pressupostos para salientar, por entre o tumulto de opiniões expressas na *República*, os que merecem particular apego da parte de Platão e nos quais ele faz assentar o conceito de justiça.

O argumento tem outros problemas. Não é justificável a transição da semelhança de características entre o justo e o bom para a identidade entre os dois. Teríamos primeiro de saber até que ponto essas características são essenciais ao justo e ao bom. Os leitores logicamente prevenidos podem também detectar ambiguidades nos quantificadores implícitos das premissas dos argumentos, as quais têm de ser seleccionadas antes de podermos avaliar a validade do argumento.

Obteremos, porém, melhor resultado da avaliação das intenções que estão na base da discussão mais ampla. Esta deu a Sócrates a oportunidade de apresentar uma noção geral de justiça como restrição [①]. Nos termos do presente argumento, ① não teve um papel útil; mas, uma vez que Sócrates decide definir a justiça em termos de estado de alma, o princípio conduzi-lo-á a procurar a restrição dentro da alma, na tendência de cada motivação humana para se manter no lugar que lhe compete.

A justiça é cooperação (350e-352b)

O objectivo encontra-se ainda distante, por agora. Sócrates quer demonstrar directamente como é proveitosa a justiça e, para isso, retira uma consequência da sua última conclusão: justiça significa cooperação, injustiça significa facciosismo. Qualquer actividade humana que exija a actuação conjunta de um grupo requer ao menos alguma cooperação, e daí, ao menos a estiolada justiça a que se chama "honra entre ladrões". Assim, a justiça beneficia os justos.

Este argumento depende da conclusão do argumento precedente (v. 351c) e por isso pode não ser mais seguro do que este era. E ignora a objecção evidente de que, enquanto um pequeno grau de justiça, misturada com a injustiça, produz melhores resultados do que a injustiça genuína, também esta mistura de virtude e de vício pode revelar maior eficácia do que a justiça por si só. Sócrates podia complicar a sua posição para a tornar mais forte — arguindo que uma mistura

de justiça e de injustiça redunda em total injustiça ou que os proveitos da injustiça são meramente aparentes —, mas deixa essa posição ficar como está: é tal a ignorância, a respeito de organizações sociais, que é melhor deixá-la em paz.

Num aspecto, o argumento empurra Sócrates para a frente, em direcção a uma abordagem totalmente nova da justiça. "Quando a injustiça surge" num grupo, diz ele, divide os membros do grupo (351d); depois prossegue: "Se... a injustiça surgisse no interior de um homem" (351e). A injustiça é como se fosse uma força residindo dentro de um grupo ou de uma pessoa, "possuindo um poder" de provocar a discórdia (351e). Sócrates começara a falar como se pressupusesse que

② A injustiça é uma força, com poder de provocar a desunião, que pode existir no interior de um indivíduo ou de uma sociedade.

Sócrates gastará pouco tempo, no resto da *República*, a procurar a justiça ou injustiça inerente ao conjunto de actos que se dizem justos ou injustos; doravante, justiça e injustiça serão forças inerentes a pessoas e sociedades e *suscitadoras* dos actos correspondentes. Em suma, Sócrates mudou já o assunto da sua conversação, de acções justas e injustas para agentes justos e injustos. O sistema ético da *República* não especifica qual dos comportamentos é o correcto, mas, em vez disso, analisa a pessoa justa e a cidade justa. A superioridade da justiça sobre a injustiça não residirá na proficuidade das acções particulares, mas na proficuidade de ser uma pessoa de uma certa qualidade ou organizada num certo modelo social.

Justiça e felicidade (352d-354c)

Somos chegados ao último e melhor argumento do Livro I. Embora possa ser seccionado em mais pormenores, o seu esquema é simples:

1. ③ Cada coisa tem uma função (*ergon*) que só ela pode executar, ou que executa melhor do que qualquer outra. (352d-353a)

2. A excelência ou virtude de uma coisa é aquilo que a faz executar bem a sua função. (353b-d)

("Virtude" traduz *aretē* que, como muitas palavras gregas de louvor e censura, combina uma quantidade de conotações inesperadas. Aparentemente relacionada com "Ares", o nome do deus da guerra, *aretē* referia-se, de início, sobretudo à intrepidez varonil na batalha e nobreza. O seu significado alarga-se para incluir toda a espécie de excelência: como termo moral, *aretē* significa "virtude" ou excelência moral mas, fora do domínio moral, tem o sentido ordinário como termo de elogio aplicável a animais, a propriedades ou tudo o mais. Assim, o que pode parecer, no argumento, o comentário mais estranho, ou seja, que os olhos e os ouvidos têm virtudes, é incontroverso no original).

3. A função da alma é viver. (353d)
∴ 4. De (2) e (3), a virtude da alma fá-la viver bem. (353e)
5. ④ A justiça é a virtude da alma. (353e)
∴ 6. De (4) e (5), os justos vivem bem. (353e)
∴ 7. Os justos são felizes. (354a)

Há uma sensação de prestidigitação em torno deste argumento, como se ele se dirigisse para a conclusão por uma via inesperada. Talvez a maior surpresa seja a súbita introdução da alma, a qual, antes deste momento, aparecera apenas de forma incidental. As premissas que falam da alma são demasiado vagas, para se dizerem verdadeiras ou falsas. Em que sentido é que a vida é a função da alma? Porque as coisas mortas não têm alma? Mas então a alma podia ser o efeito da vida, não a sua causa. Quanto a (5), Sócrates pode ter demonstrado que a justiça é uma virtude; mas para (5) funcionar neste argumento, a justiça deve ser não só *uma* virtude da alma (entre muitas), mas a sua virtude característica e determinativa. Para uma virtude fazer com que uma coisa execute bem a sua função, é preciso que ela corresponda à função de tal coisa, como a afiação do gume à função de cortar e a agudeza da vista à função de ver. Se uma coisa possui

mais do que uma função, pode ter mais do que uma virtude, cumprindo cada uma delas as distintas funções possíveis. Podemos pensar num garfo, como tendo duas tarefas: espetar a comida no prato e, depois, levá-la à boca. Para espetar bem, o garfo deve ter dentes afiados e para levar bem a comida precisa de um cabo robusto. As duas virtudes não podem operar uma pela outra. Um garfo robusto com dentes embotados não espeta bem a comida, por muito que nos apressemos a elogiar-lhe a robustez; um fraco garfo de plástico, mesmo que os dentes espetem facilmente a comida, pode dobrar-se a caminho da boca. Assim, mesmo que a única coisa que a alma faz seja viver, e mesmo que a justiça seja uma das suas virtudes, não temos fundamento para atribuir o viver bem a esta virtude. De novo falha aqui o argumento, por via da sua ambiguidade e do silêncio, quando o contexto exigia uma explanação maior.

Outros termos cruciais do argumento foram deixados sem explicação. "Feliz" e "viver bem" são tão vagos no grego de Platão como no português moderno e, dependendo de como são definidos, a passagem de (6) para (7) vai desde a implicação óbvia até à sofisticação obscurantista. Mas comecei por chamar a este argumento o melhor deste Livro I e é tempo de lhe examinar os méritos. Em primeiro lugar, ③ põe em destaque uma pressuposição que, mais tarde, se há-de revelar importante na *República*. A palavra *ergon*, por si mesma, é indeterminada. Literalmente, "função" ou "acção" aplica-se a qualquer coisa que requeira actividade — a minha ocupação, os frutos do meu trabalho — ou então, muito genericamente, qualquer acto. Mas o *ergon* de alguém refere-se muitas vezes à ocupação peculiar da pessoa e Platão pressuporá este sentido da palavra, especificada a primeira vez em ③, quando acaba por dizer que cada habitante da sua cidade executará uma tarefa única ⑥ (370a-b).

Em segundo lugar, este argumento antecipa a estratégia dos Livros II-IV, ao ligar moralidade com felicidade. Mais do que ligar as duas directamente, Platão argumentará que tanto o comportamento moral como a autêntica felicidade dimanam de uma só nascente, a saber, a alma em determinado estado. Uma vez neste estado, que Platão concebe como

equilíbrio e harmonia, a alma produzirá automaticamente o comportamento justo; porque a posse desse estado é, de uma ou de outra maneira, agradável, a felicidade será a única coisa compatível com o seu estado.

A reorientação da atenção sobre a alma permitirá a Platão responder aos radicais ataques contra a moralidade. Quer adoptem a forma niilista, segundo a qual não há verdade moral, quer a forma cínica, segundo a qual não merece a pena prestar-lhe atenção, tais ataques dizem que a moralidade não corresponde a nada de natural. Platão arguirá que a moralidade e os seus efeitos são verdades da psicologia e, por isso, verdades a que podemos chamar científicas. O argumento final do Livro I não consegue atingir um fundamento firme; não porque a sua abordagem seja errada, mas porque o termo axial que introduz — "alma" — surge no argumento sem definição nem explicação. Antes de provar a proficuidade da justiça, Platão terá de dizer o que é a alma. Podemos, portanto, dizer do último argumento do Livro I que vai tão longe, na prova da proficuidade da justiça, quanto a Platão é possível, sem qualquer investigação subsidiária.

Como puderam estes argumentos defeituosos silenciar Trasímaco? Não nos passando pela cabeça acusar Platão, seja de cegueira quanto aos defeitos dos seus argumentos seja de desonestidade em torná-los vitoriosos, devemos concluir que ele os considera como os primeiros esboços bem sucedidos de explicação e defesa da justiça. Não passando de esboços, insinuam apressadamente pontos cruciais, com palavras equívocas e premissas *ad hoc*. Mas, porque os argumentos indicam o caminho para uma descrição melhor, aqueles equívocos e pressupostos fornecem oportunidades de descoberta de ideias filosóficas profundas. Em suma, os argumentos militam contra Trasímaco, a despeito das suas evidentes lacunas, precisamente porque essas lacunas revelam a sobrecompressão de verdades profundas. Os restantes nove livros corrigem as falhas deste, não através da orientação do debate numa nova direcção mas fazendo com a teoria política, metafísica e educacional o que o Sócrates do Livro I (a figura histórica, defendo eu) se contentou em realizar por meio de intuições dispersas.

Gláucon e Adimanto

Os irmãos

Trasímaco representou um avanço sobre outros interlocutores de Sócrates. Destacou-se da sabedoria demasiado tradicional, para propor uma análise genuína da justiça; exibiu a sua habilidade argumentativa, livrando Sócrates de vitórias fáceis. Mas, nos restantes nove livros da *República* não dirá praticamente mais nada: Gláucon e Adimanto intervêm logo no início do Livro II e continuam a falar com Sócrates até ao fim do diálogo. O que é que os torna melhores do que Trasímaco?

Sinal da limitação de Trasímaco, enquanto interlocutor, é o facto de Sócrates aceitar debater com eles, depois de ter reduzido o primeiro ao silêncio, embora a questão original sobre a justiça tenha, no decurso da conversação, ficado sem resposta, e apesar de o assunto da proficuidade da justiça ter tido apenas um tratamento apressado. Confrontado com tão belicoso oponente, Sócrates somente consegue refutar-lhe a opinião ou deixá-la inatacada e não transformá-la numa análise construtiva da justiça. Trasímaco revela falta de flexibilidade para ver até onde pode conduzir o seu argumento porque, no estilo cínico que é o seu, acredita nas suas críticas sobre a justiça.

Nesse caso, a pessoa ideal para dialogar com Sócrates seria alguém que partilhasse a independência de Trasímaco relativamente à opinião popular, mas não o seu apego ao imoralismo. Seria ainda melhor se esse interlocutor se assemelhasse a Céfalo em conseguir comportar-se adequadamente, mesmo sem uma teoria sobre a justiça. O melhor interlocutor reteria também algo do respeito de Polemarco pelas opiniões recebidas — não o bastante para obedecer impensadamente à sociedade tradicional, mas o suficiente para reconhecer que qualquer proposta de uma nova sociedade deve ter algo a dizer aos que vivem na velha sociedade.

Quando Gláucon e Adimanto abrem o Livro II com a sua elaboração da posição trasimaqueana, provam que são eles próprios tais interlocutores. Pretendem a defesa da vida

justa (358c, 361e, 367b, 368a), mas têm integridade intelectual bastante para saber que Sócrates não avançou com nenhuma (357a, 358b, 358d). Espontaneamente, questionam ou rejeitam muitos pormenores da moralidade grega tradicional (v.g. 362e-367a); ao mesmo tempo, aguardam uma resposta satisfatória a Trasímaco, a fim de preservar alguma interpretação dos valores, em cuja crença foram educados.

A mais notável diferença entre Trasímaco e os irmãos de Platão é a docilidade destes para com Sócrates. Com a transição para o Livro II, a *República* fixa-se numa longa leitura socrática, aqui e além entremeada de questões vindas de Gláucon e Adimanto, mas com maior frequência apenas interrompida por expressões que manifestam o seu acordo. Ouvintes de Sócrates mais do que seus oponentes, conservam uma acentuada atitude de contenção, porque não acreditam nos próprios discursos contra a justiça, porque estão saturados do sectarismo que tantas vezes caracteriza os interlocutores de Sócrates. A maior parte das obras tardias de Platão conta com interlocutores que em passividade se comparam a Adimanto e a Gláucon, como se Platão acabasse por temer que o estilo picante, apesar da sua capacidade de inspirar uma conversa excitante, não possuísse o interesse e a disciplina capazes de acompanhar uma exposição prolongada. Seja como for, os preconceitos de um interlocutor, embora dramaticamente coloridos, entrariam na via de um profundo inquérito. Platão necessita agora de Gláucon e de Adimanto porque tem uma nova teoria a expor.

O desafio a Sócrates (357a-367e)

O argumento

Sócrates tem de demonstrar que a justiça, considerada em si mesma, é preferível à injustiça. "A justiça por si mesma" será a justiça entendida separadamente dos seus efeitos sociais; pois, se os seus benefícios consistem nesses efeitos, ela pode não passar de uma relação social meramente convencional.

Gláucon distingue três maneiras de avaliar um objecto, uma actividade, uma experiência (357b-d). A avaliação pode

recair sobre uma coisa em si mesma, como o prazer, quer meramente pelas suas consequências quer pela experiência intrínseca e pelas suas consequências. Gláucon e Sócrates alinham as coisas assim avaliadas:

1. O bem em si mesmo e nas suas consequências;
2. O bem em si mesmo;
3. O bem, só pelas consequências.

A segunda não entrará na discussão, visto que todos concordam que se a justiça é totalmente perfeita, pelo menos é perfeita por causa das suas consequências; por isso, a escolha cai em (1) ou em (3). Gláucon teme e argumenta contra Sócrates, dizendo que a justiça pertence à classe mais baixa das coisas perfeitas, porque

1. As regras da justiça surgem em situações sociais, de acordos feitos por pessoas que perseguem os próprios interesses (358e-359b).
2. Ninguém que consiga escapar sem castigo, por intrujisse, observa as leis da justiça — isto é, as pessoas avaliam a justiça somente pelas suas consequências (359b-360d)
3. A vida dos injustos é melhor do que a vida dos justos (360e-362c).

Esta organização dos três enunciados constrói retoricamente, do mais neutro, a descrição da origem social da justiça, para (3), o que mais descomprometidamente critica o valor da justiça. A sua ordem *lógica*, contudo, é (1)—(3)—(2). *Porque* a justiça é um compromisso social, a sua prossecução põe em desvantagem os justos, ao serem privados das recompensas sociais pelo seu comportamento. E porque todos acabam por tomar consciência disto, as pessoas ignoram as normas da justiça sempre que podem. Portanto, do ponto de vista da sua importância lógica quanto ao argumento, (2) é secundário. A relutância universal em obedecer ao princípio da justiça, embora não constitua isso uma característica da humanidade, é apenas um sintoma do problema mais pro-

fundo, segundo o qual não existe, de facto, uma razão válida para obedecer a esses princípios. O argumento nuclear a que Sócrates terá de responder pode condensar-se no seguinte:

1′. Os preceitos de justiça surgiram somente dentro de sociedades organizadas, como meios de preservar os membros dessa sociedade.
2′. Quando as sanções da sociedade são desrespeitadas, a injustiça compensa mais do que a justiça.

Se Sócrates pretende negar (3′), terá de arguir ou que (1′) é falso ou que (3′) não se segue de (1′). Não precisa de mencionar (2), pois se (3′) é falso, todas as pessoas que sintam as censuras da justiça estarão simplesmente enganadas a tal respeito.

Por essa razão, não me vou deter aqui em (2) nem na história de Gláucon acerca de Giges e do anel que a ilustra. O cerne da história é que, como as pessoas, na sua maioria, aproveitariam um anel de invisibilidade, devem já crer que não têm razão para agir justamente na ausência de sanções sociais. Assim, a narrativa pode ilustrar a força da tentação de abandonar a moralidade, mas não acrescenta nada ao argumento de Gláucon.

As origens da justiça (358e-359c)

Aquilo a que chamamos justiça, como se fora uma força natural do mundo, descreve, na realidade, um pacto feito no interior da sociedade humana. Todos gostariam de gozar dos frutos da dominação absoluta sobre todos os outros, mas ninguém quer acabar por ser dominado e explorado. Assim, todos concordam em banir o comportamento apelidado de injusto, desistindo dos benefícios da exploração, de forma a evitar ser vitimado. O resultado é o contrato social ou a convenção a que damos o nome de justiça.

Deste ponto de vista, todo o princípio legal ou moral tem o estatuto das leis que reconhecemos como puramente convencionais. Aceitamos as convenções das leis do trânsito, não como encarnação da perfeição moral mas como as regras necessárias

de um jogo chamado trânsito. De acordo com a história acerca da justiça, de Gláucon, as nossas prescrições contra o crime, o roubo e a violação de contrato funcionam exactamente da mesma forma. Daí que a justiça seja uma conveniência e não um estado de carácter intrinsecamente apreciável.

A história especulativa da moralidade, de Gláucon, invoca a distinção entre *nomos* e *physis* (359c) que, na Atenas de Platão, se utilizou como uma crítica de todos os padrões morais. O último termo denotava a natureza e o primeiro tudo o que se desenvolveu nas organizações humanas sociais, por isso algo de não natural. (Esta distinção significa, em particular, que o "natural" não se opunha, como acontece hoje, ao "artificial", isto é a tudo o que era tratado pelas mãos humanas mas, mais estritamente, aos costumes e às leis das comunidades humanas. Para outros usos desta distinção em Platão, ver *Górgias* 482e e 492a-c, *Teeteto* 172b, e *Leis* 888e-890a). Se a justiça é um pacto social, os seus benefícios não podem exceder quaisquer benefícios que a sociedade esteja em condições de garantir aos justos.

Começamos agora a ver o que Gláucon queria dizer, ao opor o "bem em si mesmo e nas suas consequências" ao "bem, apenas nas suas consequências". Estas expressões correm o risco de serem mal entendidas, se nas consequências de uma actividade incluirmos *todos* os seus efeitos possíveis. Quanto a Gláucon, pois, daria a impressão de tomar partido, no moderno debate, entre concepções deontológicas e consequencialistas de valor. Na perspectiva do deontólogo, as consequências são irrelevantes para a avaliação de uma acção. Dizer a verdade é correcto e mentir é errado, não por causa dos efeitos mas por causa das qualidades de acções que são. O consequencialista reclama, pelo contrário, que uma acção é correcta se, e apenas se, produz boas consequências. Gláucon seria, por isso, algo semelhante ao deontólogo. Ele pede a Sócrates que ponha de lado os "resultados" da justiça e da injustiça e "tudo o que proceda" delas (358b). O constituinte remanescente do valor da justiça tem, pois, de se avaliar deontologicamente.

Platão usa, porém, aqui uma linguagem subtil. Em primeiro lugar, Gláucon pede a Sócrates que defenda a justiça,

revelando o "poder" (*dynamis*) que ela exerce na alma humana (358b). A *dynamis* refere-se à capacidade de actuar num determinado sentido, por isso a justiça deve estar na alma para *fazer* algo e esse fazer algo, os seus efeitos, será o que torna valiosa a sua posse. Em segundo lugar, quando Gláucon descreve as três qualidades do bem, a linguagem refere-se aos actos de gostar, de acolher e de escolher aquelas coisas. Avaliá-las não tem que ver com a apreciação de estilo impessoal, mas consiste em querer as coisas para si mesmo, para tirar *proveito* do facto de as ter. Finalmente, os exemplos que Gláucon dá de coisas boas em si mesmas incluem o prazer, a alegria, a boa saúde e o poder de visão. Seja o que for que estes estados tenham em comum, não é um valor concebido em abstracto. A pessoa *frui* deles.

Assim, a distinção entre valor deontológico e consequente escapa ao questionamento de Gláucon. As consequências de que fala não incluem todos os efeitos que o consequencialismo moderno considera. Na sua história sobre a natureza social da justiça, Gláucon tem em mente, como consequências, apenas aquelas que ela produz *numa sociedade*. Ao opor sociedade a natureza, Gláucon deve querer distinguir as consequências sociais das consequências da justiça que reconhecemos como naturais. Uma coisa é, portanto, boa em si mesma, e produtiva de boas consequências, se os seus efeitos, tanto naturais como sociais, são bons.

As vidas dos justos e dos injustos (360e-362c)

Esta leitura é apoiada pelo último argumento de Gláucon, no qual ele contrasta a vida do homem justo, que é universalmente considerado injusto, com a de um homem injusto, possuindo imerecida reputação de justo (360e-362c). Gláucon detecta as sanções que recairão sobre o incompreendido homem justo e prodigaliza todas as compensações que cabem ao astuciosamente injusto. A sua questão é clara: todas as vantagens que possamos pensar pertencerem a quem vive de um modo justo são simplesmente as vantagens de uma reputação justa.

As consequências sociais da justiça e da injustiça precisam de ser postas à parte porque se seguem de maneira menos

segura, ou menos imediatamente, do que os efeitos naturais dos dois estados. Por exemplo, o efeito natural da força física seria uma intensa sensação de vigor, ao passo que a sua consequência social podia ser o esforço contínuo em regime de trabalho pesado. Como o emprego requer mais do que a força, esta consequência social é, quando muito, um efeito indirecto da força. Mas o vigor elevado acompanha sempre a força corporal. Gláucon quer que Sócrates identifique um efeito natural da justiça que, de modo semelhante, decorra directamente da disposição justa da pessoa, sem o auxílio de sanções sociais.

Adimanto (362d-367e)

Onde Gláucon lamenta a má reputação da justiça, Adimanto fala desesperadamente do elogio que as pessoas lhe fazem. Como a sociedade se torna consciente de que as suas prescrições são artificiais, a sua retórica moral comunica uma atitude cínica perante o comportamento virtuoso. Quando os pais exortam os filhos a serem justos, estes prezam não a justiça em si mas a boa reputação que ela precede (363a). Até às promessas de prémios ultramundanos pela justiça lhes chama implicitamente um fardo, ao sugerir que na vida futura ninguém se incomoda com a prática da virtude (363c). Além disso, uma vez que a vida justa se apresenta como puro intermediário de algo mais, as pessoas buscarão um atalho para essa meta. Veja-se os rituais religiosos: se os deuses conferem prémios e castigos após a morte, então súplicas, sacrifícios e iniciações aos cultos de mistério podem ocasionar a beatitude após a morte, sem o incómodo do viver virtuoso (365e-366b).

Adimanto centra-se na sociedade existente: falta-lhe a capacidade de Gláucon para imaginar as origens da justiça. Mas o seu discurso sublinha dois pontos importantes. Primeiro, Adimanto esclarece — como Gláucon fez através da história do anel de Giges — porque é que a justiça puramente convencional é má para uma sociedade. Quando as vantagens da justiça se olham como inerentes aos prémios que esta sociedade concede aos justos, as pessoas tornam-se mais cínicas e mais aptas a descuidar o apelo da justiça sem-

pre que podem. Em segundo lugar, Adimanto faz eco a uma das pressuposições de Gláucon a respeito da justiça, ao lamentar que não haja algum mestre de moral que tenha já discutido "o que faz cada uma delas [justiça e injustiça] do seu poder, quando habita a alma do homem que a possui" (366e). Gláucon exprimira já o desejo de saber "o que é cada uma delas e que poder tem, só por si mesma, quando habita na alma" (358b). Ao usar tal linguagem para falar acerca da justiça, ambos os irmãos aceitam ② e ④, as pressuposições que Sócrates deixara deslizar nos seus argumentos contra Trasímaco. ② falava da injustiça (e daí também da justiça) como algo presente na pessoa que exercia certos poderes; ④ localizava a justiça no interior da alma. Sócrates saíra-se bem, ao mudar o assunto da conversa da justiça enquanto característica das acções humanas, para a justiça concebida como traço da alma humana.

Não é ainda claro qual o resultado desta distinção. Quando atribuímos a virtude da honestidade ao carácter de alguém, queremos geralmente dizer que a pessoa fala a verdade. Traços de carácter podem considerar-se simplesmente como fórmula abreviada para dizer o que a pessoa fez. Gláucon e Adimanto querem mais. Por "justiça por si mesma na alma" querem significar certas características da alma que sejam a causa do agir justo, assim como a neurose me pode causar a perda do próprio temperamento, embora a neurose não seja a mesma coisa que a ira. Eles querem que Sócrates demonstre que as características da alma originadoras do comportamento justo conduzem também, por meio de um processo natural, a maior felicidade do que as características que produzem a conduta injusta. Desde este ponto até ao fim do Livro IV, o argumento, que será retomado nos Livros VIII e IX, tem por alvo estabelecer esta conclusão.

Sugestões de outras leituras

Para informação sobre a figura histórica de Trasímaco, ver Gotoff, "Thrasymachus of Calchedon and Ciceronian style". Lycos, *Plato on Justice and Power*, e Cross e Woozley,

Plato's Republic, são particularmente úteis nesta última parte do Livro I, tal como Bambrough, "Plato's political analogies", e Thayer, "Plato: the theory and language of function".

Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, e White, *A Companion to Plato's Republic*, são usados para explicar o desafio posto por Gláucon e Adimanto. Ver também as relevantes secções de Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, Murphy, *The interpretation of Plato's Republic*, e Taylor, *Plato: The Man and his Work*.

4

A JUSTIÇA NA CIDADE (LIVROS II-IV)

A fim de mostrar de que modo pode a justiça produzir naturalmente bons efeitos, Sócrates impõe-se uma tarefa mais ampla do que a solicitada pelos irmãos. Assumira como tema não simplesmente a justiça, como esta existe na alma, mas também a justiça de uma cidade inteira. Quer conceba este projecto mais amplo como pretexto para atingir temas políticos quer pense a sério que precisa de abrir discussão sobre a justiça na cidade, para provar o valor da justiça psicológica, Platão preocupa-se com a política, a partir deste ponto da *República* em diante.

Por vezes, de facto — tanto basta para fazer Platão aquecer para o tema —, a justiça do indivíduo é eclipsada pela questão de saber como construir e manter uma cidade justa.

A cidade e a alma (368b-369b)

Dado que a justiça existe tanto nas almas como nas cidades, diz Sócrates, revela-se mais fácil de examinar quanto à última delas. Daí que ele comece por perguntar como surge a justiça na cidade, para então aplicar o que aprendeu à matéria menor que é a alma.

Sócrates não propõe nenhum argumento a favor da sua analogia, mas afirma que, em virtude de tanto as cidades como as almas poderem ser justas, ambas devem conter uma característica idêntica chamada justiça. Argumenta no Livro

IV que a analogia tem consistência e que as conclusões reveladas pelos seus inquéritos acerca das cidades afirmar-se-ão verdadeiras para os indivíduos. Não obstante o aspecto surpreendente desta opinião, não a encaramos como um lance subreptício do argumento, mas como uma hipótese: Platão levará a cabo a sua imagem da cidade e depois cuidará de verificar como esta se aplica perfeitamente à alma.

Já podemos ver que a analogia predisporá a *República* no sentido da concepção da justiça individual, que o Livro I se empenhou em introduzir. Numa cidade justa, a justiça toma a forma de instituições e leis justas, de relações justas entre os residentes da cidade. Os seus sistemas legais não farão discriminações iníquas entre cidadãos, nem uma pequena classe rica gozará de um poder desproporcionado. A justiça da cidade consistirá em *relações internas*, seja entre dois indivíduos seja entre um indivíduo e a cidade, entendida como um todo. Sócrates pouca coisa dirá acerca das relações de uma cidade frente a outras comunidades e quase nada disto se referirá ao comportamento justo (422e-423a, 469b-471b). Assim, para que a analogia entre alma e cidade seja operante, a alma justa não terá de ser a alma de alguém que se comporta justamente em relação a outrem, mas uma alma internamente constituída de uma forma particular. Significa isto que, entre outras coisas, a alma humana contém divisões internas ou "partes", correspondentes quer aos cidadãos individuais da cidade quer à colectividade por eles formada.

A imagem da alma traçada por Sócrates (Livro IV) acompanha estas implicações da comparação cidade/alma. A teoria política da *República*, por seu lado, será também configurada por esta comparação; é que, se a cidade se assemelha à alma, tal deve ser estudado como unidade. O bem da população deve ceder ante o bem da cidade, tomada como um todo, dado que, no caso da alma, só o bem da cidade conta. Além disso, no caso da alma, a unanimidade beneficia muito mais o indivíduo do que a discórdia, pelo que a comparação predispõe-nos a preferir a unanimidade na cidade acima de qualquer forma de discórdia. Havemos, pois, de nos pôr em guarda, ao acompanhar os pormenores tanto da teoria da alma como da teoria da cidade, a fim de distinguirmos entre

as opiniões fundadas sobre argumentos implícitos e as que se insinuam na teoria, injustificadas e muitas vezes inexpressas, graças à acção exercida pela analogia sobre a imaginação de Platão.

A primeira e a segunda cidades (369b-373e)

O paraíso primitivo (369b-372e)

Começando pelas necessidades de comida, de protecção e de vestuário, Sócrates descreve o crescimento de uma comunidade à escala mínima. Justiça e injustiça residem algures, nas relações que esta comunidade torna possíveis, pois, se é uma comunidade real, há-de conter comportamentos justos e injustos. Como esta primeira cidade surge por magia, na sua máxima simplicidade, não contém nenhuma das velhas instituições, burocracias e relações de poder que complicam o nosso estudo das organizações políticas existentes. A localização da justiça e da injustiça saltará mais rapidamente à vista.

É difícil imaginar uma comunidade mais singela do que esta primeira cidade descrita por Sócrates, embora ele seja suficientemente pragmático para não tornar a cidade *demasiado* forte (369b-372e). Haverá lavradores, construtores e tecelões, mas também toda a variedade de artesãos e até mercadores e moeda corrente. A cidade fica a dever a sua extrema simplicidade ao facto de ter resultado, quase matematicamente, de dois princípios:

1. ⑤ Os humanos, tomados individualmente, não são auto-suficientes (369b).
2. ⑥ As pessoas estão naturalmente preparadas para desempenhar diferentes tarefas (370a-b).

A cidade existe, em primeiro lugar, por causa de ⑤; toma a forma que tem por causa de ⑥. A ⑤ a cidade deve, em particular, a sua característica de unidade feita da multiplicidade dos seus habitantes. Quando Platão volta, ao longo da

República, a dar ênfase à preservação da unidade da cidade, pode reivindicar que retoma um dos princípios directores da sociedade humana.

Admitindo que determinada cidade deve existir, e que existe para satisfazer as necessidades humanas, a única questão pendente é como essas necessidades se hão-de enfrentar com a máxima eficácia. Platão introduz ⑥, o princípio da divisão do trabalho, para explicar como as sociedades tendem a ser heterogéneas, de preferência a homogéneas. Nada pode garantir melhor a eficiência do que um contrato social, através do qual cada uma das funções é assegurada pelos mais bem preparados para tal.

Algumas observações acerca de ⑥. Primeiro, a divisão do trabalho tem uma origem natural. Sócrates usa repetidamente as palavras "natureza" e "natural" ao defender ⑥ (370a, b; 374e). Em segundo lugar, o princípio não deve erradamente entender-se como elogio do individualismo: Platão não quer nada com uma sociedade que encoraja a experimentação de estilos de vida, como a sua descrição da democracia assaz bem elucida (557c-558c). ⑥ defende uma organização política com o poder de impor os diferentes papéis sociais aos cidadãos. Finalmente, ⑥ tem implicações de grande alcance. Só neste capítulo veremos justificada a existência de um exército regular e a censura sobre a poesia dramática. Platão foi preparando a aparição deste princípio com a proposição ③, segundo a qual tudo tem a sua função específica. ⑥ simplesmente aplica tal princípio aos seres humanos.

Completa que está a primeira cidade, Sócrates pergunta onde a justiça e a injustiça se poderão encontrar. Adimanto sugere que elas emergem "algures pela necessidade que os homens têm uns dos outros" (372a). ⑤ e ⑥, em conjunto, implicam que todas as cidades requerem a cooperação. Sendo a justiça a virtude social por essência, tem de significar cooperação. [① e especialmente ② estão também reflectidos na sugestão de Adimanto]. Platão não pode ficar por esta análise, pois está prestes a voltar-se para sociedades bem mais complicadas, cuja justiça e injustiça requerem definições mais complexas. Mas a definição a que finalmente chega (433a) será semelhante a esta descrição inicial da busca da

justiça, na cooperação entre grupos sociais, desempenhando funções diferentes.

Além de necessitar de um modelo de cidade, Platão tem um motivo ulterior para descrever a comunidade primitiva. Gláucon reviu o nascimento da sociedade humana como prova a favor da interpretação convencional da justiça. A história de uma instituição pode muitas vezes fazer que pareça de súbito contingente, e mesmo arbitrário, aquilo que até então era tido por garantido. Se a noção de justiça surge, numa particular conjuntura, nas sociedades humanas, nem por isso tal é um facto inevitável relativamente a essas mesmas sociedades. Platão contraria este uso céptico da história com o seu próprio relato sobre as origens da sociedade. Baseando inteiramente a sua primeira cidade em ⑥ e ⑤, ambos reclamados como factos naturais, argumenta que a sociedade humana é natural. É porque aparece neste relacionamento social único, essencial a todas as cidades, que a justiça se torna, por sua vez, um elemento natural concomitante a todas as cidades.

A segunda cidade (372e-373e)

Ora, objecta Gláucon que Sócrates descreveu "uma cidade de porcos" (372d). A rude aldeola surpreende Gláucon pela grosseira dissemelhança com qualquer comunidade civilizada em que ele gostaria de viver. Para manter a sua sociedade próxima das exigências da natureza, Sócrates permite que os seus habitantes alimentem somente os desejos de exigência natural; Gláucon, que cresceu acostumado aos mais refinados gostos, quer que a cidade por ele imaginada providencie também esses gostos. Por isso, Sócrates concorda em expandir o relatório inicial, para expor o que ele chama uma cidade "febril" e "luxuosa", em oposição à cidade, verdadeira e saudável, da sua própria fantasia (372e).

Se a questão da discussão política tinha consistido em descrever a cidade mais perfeita possível, porquê procurar a variedade pior? Como Sócrates nunca regressa à sua primeira cidade, a *República,* no seu todo, pode parecer uma traição à organização política que Platão realmente pretende. Alguns

intérpretes têm sugerido que a cidade dos porcos nunca correspondeu ao ideal de Platão, porque ali não há lugar para a actividade filosófica que Platão tanto prezava e, em geral, não oferece nenhuma promessa a favor do tipo de autoconhecimento ou reflexão, de que o cultivo das virtudes genuínas, tais como a justiça, necessita. Sócrates nunca contesta a descrição desta cidade feita por Gláucon como cidade de porcos, reconhecendo tacitamente que esta vida, descrita com tão extrema simplicidade, deixa muito a desejar, enquanto sociedade humana.

Não obstante, Sócrates firma-se na convicção de que a primeira cidade é a verdadeira e saudável. Entretanto, é possível que, contendo, na verdade, as mais perfeitas vidas humanas, essa cidade seja a entidade contra-indicada para estudar, do ponto de vista do desenvolvimento, uma filosofia política. A verdadeira perfeição da primeira cidade, deixando-a carente de todos os elementos irracionais e expansivos que exijam coacção social, pode transformá-la num caso pouco esclarecedor de análise, relativa a uma teoria que encara a justiça como uma rede de restrições. A justiça não aparece, talvez, de uma forma tão clara, a menos que tenha a oportunidade de entrar em contraste com a injustiça possível numa cidade mais complexa. Embora desejável em si mesma, a cidade dos porcos não é adequada como objecto de pesquisa filosófica.

Inclino-me para esta explicação, em parte porque Platão tem grande estima pela vida rural (*Político* 271d-272b, *Leis* 739), mas sobretudo porque esta passagem é uma advertência contra a leitura errada da *República,* como se ela fosse pura fantasia. Na medida em que as utopias descrevem as comunidades mais perfeitas que é possível, a *República* reconhece e resiste à tentação da utopia; seria agradável fantasiar acerca da comunidade perfeita, mas a murmuração de Gláucon contra a austeridade desta comunidade mostra que tais devaneios nunca teriam frutos. Platão propõe-se apresentar uma filosofia política que seja não só rigorosa na teoria mas também imaginável na prática. Comprometer-se-á o bastante com o mundo tal como o encontrou, a fim de tornar a sua teoria desejável para mais do que uns quantos ascetas. Não significa isto que Platão ceda tudo perante os gostos

populares. Muito embora comece por fazer a lista dos luxos que um ateniense do seu tempo poderia desejar — desde a mobília e o perfume até à poesia dramática —, Sócrates purgará eventualmente esta cidade dos excessos perniciosos (399c). Nem todos os gostos se verão satisfeitos na cidade, visto que alguns deles (especialmente o gosto pela poesia) são, por sua própria natureza, conducentes à imoralidade, ao passo que outros (v.g. a joalharia) são toleráveis, dentro da moderação. Mas Sócrates nunca mais sugere reduzir a cidade à sua primeira incarnação porcina.

Os guardiães (373e-412b)

Exército regular (373e-376c)

Uma cidade luxuosa tem, contudo, de contar com a guerra (373d-e). (Também aqui, o filósofo que pensamos ser um idealista sonhador mostra como entende bem as realidades mais mais da política). Agora ⑥ entra de novo em jogo: assim como uma cidade funciona com maior eficiência quando o autêntico sapateiro e o autêntico mercador executam as tarefas que lhes correspondem e não outras, assim também a mesma cidade funcionará melhor se as acções de guerra forem conduzidas por especialistas, isto é se ela tiver um exército regular (374), ao qual Platão chama exército de guardiães.

Platão encontra-se neste momento numa situação difícil. Sem ⑥ não teria qualquer princípio organizativo para justificar a política da cidade e, por outro lado, a vinculação a ⑥ força-o a aceitar a existência de um exército profissional permanente. Ao mesmo tempo, observara demasiado a política para recear que uma classe permanente de guerreiros pudesse impor à população indefesa uma ditadura de benefício próprio. Em tal cidade não haveria lugar para a justiça.

O exército da cidade de Platão é de molde a lembrar a antiga Esparta, a qual Platão admirava, apesar da guerra da cidade a que pertencia. Tinha em grande conta a disciplina e a estabilidade da sociedade espartana; tinha em grande conta, como aconteceria com todos os Atenienses (numa época

anterior, os perdedores tornavam-se atraentes), os méritos de uma sociedade capaz de ganhar tantas guerras. Mas sabia também que, em Esparta, a estrutura de classe significava tirania e guerra civil. Os Espartanos haviam originalmente fundado a sua cidade conquistando uma população nativa, os Hilotas, a quem forçaram à posição subserviente de executar todo o trabalho produtivo. Os guerreiros tiveram de manter os Hilotas em docilidade, através da constante ameaça da força e, mesmo assim, estes algumas vezes se levantaram em prolongadas rebeliões. Se Platão escreveu a *República* por volta de 375 a.C., como muitos supõem, terá tido notícia da última revolta dos Hilotas, a qual, por volta de 370 a.C., lhes valeu um substancial nível de independência. O governo pela força era, por isso, repugnante e, a longo prazo, improcedente.

Assim, manter os guardiães leais aos melhores interesses dos outros cidadãos resultou em imediato embaraço de Platão. Confia na educação dos guardiães para resolver o problema. À semelhança de outros reformadores radicais, é um pessimista quanto à possibilidade de uma sociedade perfeita, dada a natureza humana, tal qual existe, e um optimista, quanto ao poder da educação para mudar a natureza humana. Mas a reforma educativa, como ele a concebe, não é matéria trivial para arranjos atamancados, feitos de listas de leituras ou da inspecção dos sistemas de instrução formal da cidade. A reforma educativa de Platão intenta a transformação da sociedade, no seu todo. Desde este momento até aproximadamente ao fim do Livro III, Platão pormenoriza as actividades às quais os jovens guardiães se podem entregar, as espécies de poesia que podem ler e, até, as espécies de música que podem escutar, em ordem a virem a ser simultaneamente ferozes na guerra e amáveis no lar (375b-c).

A educação dos guardiães (375b-398b)

Sócrates diz que a música e a ginástica são os dois elementos da educação dos guardiães. "Música" (*mousikê*) significa todas as actividades tuteladas pelas musas: a poesia de todos os tipos, a dança, a astronomia, a história — o que, vagamente, corresponde ao que modernamente chamamos

"artes liberais". Destas, Sócrates escolhe a poesia para fazer dela objecto de minucioso exame; só neste caso é que as suas observações sobre educação se tornam parte de uma crítica mais ampla da cultura grega.

Da poesia (376c-398b)

Desde o seu primeiro diálogo até ao último, Platão retoma quase sempre o assunto da poesia, com o fim de distinguir entre a experiência irracional da poesia e, porque mais digna de credibilidade, a participação virtuosa na filosofia. No Livro X da *República*, fala de uma "antiga" querela entre filosofia e poesia (607b), uma querela que na sua cidade filosófica tem fatalmente por resultado a expulsão da última. Em *Ion* e, mais ambiguamente, no *Fedro*, a poesia torna-se uma espécie de loucura; em comentários dispersos por outros lugares (*Apologia, Protágoras, Sofista, Leis*), Platão identifica poesia com ignorância, logro e confusão intelectual.

Nos Livros II e III, o ataque de Platão centra-se no papel da poesia na educação dos guardiães. Primeiro, Sócrates proíbe que os jovens guardiães sejam expostos ao influxo das lendas que pintam os deuses iniciando no mal, promovendo o sofrimento injustificado, mudando de aparência ou mentindo. Tais mitos representam negativamente os deuses e propõem aos jovens modelos de comportamentos iníquos. De igual modo, não devem as lendas dedicadas aos deuses ou heróis humanos mostrá-los tão fracos e desprovidos de dignidade que devam os guardiães evitar compartilhar aqueles traços de carácter. Os protagonistas não hão-de, sobretudo, temer a morte nem lamentá-la, trazendo sob domínio os apetites ignóbeis, em vez de a eles se submeterem.

É cedo de mais, diz Sócrates, para legislar sobre os conteúdos das lendas referidas a seres humanos. É preciso aguardar até que tenhamos demonstrado por argumentos que espécie de vida é de facto a mais perfeita (392c). Sócrates parece dizer aqui que a regulamentação da poesia a coloca em acordo com o que sabemos ser verdade. Este princípio reflecte a primeira crítica de Sócrates às narrativas sobre os deuses, segundo a qual elas são mentiras que não têm que

ver, nem sequer alegoricamente, com aquilo que podemos provar ser verdadeiro acerca dos deuses (377d-e, 379a). Visto que os poemas de Homero e de Hesíodo constituem quase tudo o que seja leitura para o jovem ateniense, Platão propõe-se corrigir os erros que ali se contêm. Por isso, a sua censura parece recair apenas sobre a falsidade e só com vista aos auditórios demasiado jovens e crédulos para lerem aquelas peças com sentido crítico.

Justificada em tais termos, a censura de Platão tem um aspecto inofensivo, como se apenas pretendesse banir das escolas locais os livros de texto antiquados, do mesmo modo que regularmente nos desfazemos de livros sobre astronomia, física e biologia que contenham teorias ultrapassadas. Naturalmente que Platão está a falar da falsidade acerca dos deuses e não do movimento dos astros. Mas, mesmo passando por alto as importantes diferenças entre estas matérias, não podemos, com tanta facilidade, deixar sem reparo esta secção. Saber até que ponto é perniciosa a censura de Platão depende das respostas a duas perguntas: em que medida exerce ela efectivamente uma depuração das narrativas populares e dos poemas para os harmonizar com a verdade do tema? E até que ponto conseguirá Platão suprimir a poesia falsa e insidiosa no interior da comunidade?

De início, o objectivo de Platão parecia ser evitar a falsidade a todo o custo. Mas algumas linhas após ter entrado na sua crítica, Sócrates exprime a prontidão em banir histórias acerca de Cronos, "mesmo que fossem verdadeiras" (378a). Passando aos heróis homéricos, as referências de Sócrates àquilo que tem de ser verdadeiro perdem relevo ante a premente preocupação quanto ao efeito que as histórias podem ter nos guardiães (386c; 387b, c; 388a, d; 391e). Qualquer livro de história fornece narrativas de tiranos vivendo próspera e longa vida, mas deixando duvidosos exemplos morais através da realidade das suas existências. Platão nunca louvaria tais narrativas pela mera consideração da sua verdade. Tão-pouco levanta objecções a que os seus governantes mintam aos jovens (382c-d). Quando a mentira beneficia a cidade é classificada positivamente (389b-c; também 414-415, 458b-460b). Mas esta maior importância do efeito psicológico sobre

a verdade factual implica que a verdade dos mitos desinfestados de Platão é um feliz acaso e não uma parte integrante do argumento. Se tivesse razão para acreditar que os deuses são de facto decepcionantes e maliciosos, advogaria, mesmo assim, a censura das narrativas a seu respeito. O seu plano educativo tem por alvo, acima de tudo, inculcar nos jovens soldados modelos correctos de comportamento.

Embora a *República* considere relevante mais do que a mera falsidade, o facto de se tratar de um plano para a educação daria um aspecto prematuro à intervenção censória. As bibliotecas escolares de hoje evitam expor as crianças a livros descaradamente ofensivos. Exceptuados os casos controversos, ninguém advoga que se preencham as estantes com exemplares de conteúdo pornográfico ou de trechos racistas.

Seja como for, a posição de Platão é mais radical do que qualquer das defendidas nos dias de hoje. A exclusão actual de livros concentra-se, na pior das hipóteses, nos livros destinados à juventude. Platão pretende expugnar a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero e as obras de Hesíodo e de Ésquilo. Os poemas de Homero estavam no centro da educação cultural e, juntamente com a poesia de Hesíodo, transmitiam os elementos essenciais da religião grega. Os trágicos eram considerados os mestres da moral da cidade. Ao sujeitar a poesia, altamente prestigiada sob o ponto de vista moral, da sua civilização a tão austera inquisição, Platão defende uma censura muito mais extensiva do que qualquer daquelas que as democracias contemporâneas conhecem. Uma explicação mais é possível. As crianças podem ficar facilmente confusas, especialmente com histórias excitantes. Perto do fim do filme *Birth of a Nation,* uma turba de escravos emancipados cerca a cabana que alberga uma inocente família branca de antigos proprietários de escravos. A pequena cabana vacila ante a multidão enlouquecida e sedenta de sangue. Por fim, os aguerridos elementos do Ku Klux Klan, altivos e imaculados nas suas alvas túnicas de capuz, cavalgam em direcção ao outeiro para preservar a justiça. Aqui, os elementos artísticos combinam tão poderosamente para retratar como heróis os homens do Ku Klux Klan que os espectadores jovens podem ser desencaminhados para ideais de moralidade ignó-

bil. Seria mais simples não permitir que as crianças vissem o filme, até atingirem a idade suficiente para serem capazes de se distanciar desses processos narrativos. Por que razão não deixar Platão fazer outro tanto, com respeito aos jovens guardiães, nos seus contactos com Homero?

O problema, muitas vezes deixado sem consideração, é que todos na cidade se verão afectados pela censura. Enquanto toda a gente ouvir as histórias sobre as quais recai a objecção, também as crianças eventualmente as acabarão por escutar. Sócrates vem rapidamente especificar que "o menor número possível" deverá saber que Cronos castrou o pai (378a), que ninguém, "seja novo ou velho", poderá ouvir dizer que um deus é causador de mal (380b-c) e que as mães deverão ignorar as histórias referentes aos deuses que mudam de aparência, de modo a não as fazerem passar para os filhos (381e). Para proteger os jovens guardiães, deve a cidade inteira mudar o uso da poesia.

No Livro X, Platão explicará que os próprios adultos virtuosos correm risco de corrupção moral da parte dos poetas. Por ora, esta implicação permanece latente, já que o tópico em questão é a educação dos jovens. Aplaude quando Sócrates diz que a cidade "não fornecerá coros" (isto é, não participará com os fundos públicos de que dependiam as realizações dramáticas) a qualquer tragédia que difame os deuses (383c) ou quando recomenda que certas coisas "não deviam ser ouvidas, da infância em diante" (386a; ver 387b). "Não permitiremos que os nossos homens acreditem" que Aquiles era avarento ou desdenhoso dos deuses (391b). Vale a pena recordar esta forte implicação, a fim de diminuir a surpresa, quando aparece no Livro X. O facto é que esta primeira crítica da poesia já nos leva muito para lá da solicitude pela mente das crianças, para o domínio do controlo estatal sobre as artes. Pode estar-se de acordo com as recomendações de Platão, mas não se pode crer que elas sejam brandas.

Do conteúdo da poesia, Sócrates volta-se para as suas características formais (392c-398b). Qualquer história de poema se pode transpor, quer para a forma narrativa quer para a dramática, dependendo isso do facto de o autor pôr ou não as personagens a falar por si mesmas. O drama conta as

histórias exclusivamente através do diálogo; a maior parte das narrativas históricas, como nós as conhecemos, não se serve daquele; a ficção moderna, como a epopeia homérica, combina diálogo com narrativa. Com poucas excepções, Sócrates propõe que a poesia seja expurgada do diálogo. A *Ilíada* e a *Odisseia* tornam-se, por isso, sinopses dos entrechos das anteriores formas de si mesmas, ao passo que a tragédia e a comédia desaparecem por completo.

Esta passagem merece especial atenção, em virtude de ser a primeira discussão que Platão dedica ao conceito de *mimêsis*. Traduzido às vezes por "imitação", *mimêsis* começou um pouco antes do tempo de Platão a funcionar como termo técnico da estética. Platão utiliza as menções recentes do termo, construindo uma teoria das belas artes em torno da relação de uma coisa ou pessoa com a sua representação, na poesia e na pintura. No Livro III, a atenção centra-se-lhe mais na representação da personagem. Dado que a cidade platónica se funda na suposição de que cada cidadão executa apenas uma tarefa única [⑥], escrever e desempenhar o papel de uma personagem tornam-se perversões da cidadania, pois isso atribui a uma única pessoa mais do que uma natureza a expressar (397d-398a). Mesmo independentemente desta objecção abstracta, o mimetismo conduz os jovens a maus hábitos, à linguagem grosseira, a respostas inapropriadas às crises (395c-d). Assim, os jovens guardiães deverão quando muito dramatizar a vida e os feitos dos modelos das suas mais virtuosas atribuições (396b-e).

Exceptuando o uso ambíguo que faz da *mimêsis* — Sócrates parece umas vezes estar a pensar em representar e, outras, em escrever peças —, esta distensão do argumento é notavelmente prosaica. Este funciona apenas contra a prática de recitar papéis numa peça ou contra o diálogo retirado de uma epopeia, e entende esta prática de uma maneira extremamente grosseira. Por fim, as implicações do argumento são limitadas pela atenção de Sócrates àquele que está a representar um papel; já que uma fracção de qualquer cidade escreveria de facto para ou representaria num festival dramático, o argumento acusa a literatura mimética de prejudicar o que só respeita a uns quantos cidadãos. No Livro X,

Sócrates estenderá a noção de *mimêsis* a um fenómeno mais complexo, para abertamente barrar a entrada na cidade de toda a poesia.

Da música e da ginástica (398b-412b)

A maior parte do restante do Livro III determina, relativamente à educação dos guardiães, mais alguns pormenores. Estes exigem umas breves explicações: os modos e os ritmos da música e o exercício físico dos guardiães, tudo isso tem por fim a produção de soldados instruídos, suficientemente experientes na cultura intelectual, para não tratarem selvaticamente os cidadãos inermes, mas nem tão polidos pela suavidade da comida e da música que se tornem incapazes de combater os inimigos da cidade. A educação unifica o gosto estético com a consciência do dever que lhes compete.

Por agora, deve ter ficado evidente que a atenção de Platão se deslocou dos habitantes da cidade, como um todo, para o exército que os defende. Depois de apresentar os guardiães, dificilmente volta atrás à ingente classe dos mercadores, dos lavradores, dos artesãos e dos trabalhadores assalariados, a não ser ocasionalmente, para dizer que esses conhecem já os seus postos. A educação dos *seus* filhos permanece sem exame; o padrão da sua vida diária não lhe merece, aparentemente, comentário, embora Platão venha em breve particularizar sobre o jantar e as práticas sexuais dos seus guardiães. Tornou-se lugar comum acusar Platão, o aristocrata, de se manter desdenhosamente alheio à vida do povo comum.

Seja qual for a verdade que há nisto, tal acusação sugere que a larga classe produtiva é uma classe de trabalhadores rufiões e inexperientes. De facto, Platão concebe esta classe como equivalente a toda a Atenas: alguns dos seus membros fazem sapatos, outros, porém, são médicos e outros ricos comerciantes. Platão pouco diz acerca deles, porque as suas vidas permanecem imutáveis.

Dando-lhes maior importância, Platão visa a classe dos guardiães, porque só eles *necessitam* de especial atenção. Os membros da classe produtiva encontram suficiente estímulo para as suas actividades no proveito que delas tiram. Os seus

motivos são pura e compreensivelmente económicos. Mas o exército regular não se pode permitir motivos económicos, uma vez que o seu poder dentro da cidade levaria rapidamente os soldados a pilhar os cidadãos. A cidade perfeita só pode existir se o poder político se mantiver separado do poder económico. (Platão viu, com tanta clareza como Marx, que, no curso habitual dos acontecimentos, todo o poder assenta na riqueza.) Sem hipótese de fazer grupo com os ricos da cidade, os guardiães precisam de outro incentivo — a educação, moldando-os como patriotas obedientes, proporcionou-lhes esse motivo.

As relações de classe e a justiça da cidade (412b-434c)

O projecto político completo (412b-427c)

Especificadas duas das classes da cidade, Platão volta-se para a questão de saber quem "governa e quem é governado" (412b). Para esta tarefa, Sócrates selecciona os melhores e mais antigos guardiães. Em certo sentido, isto não define uma terceira classe, visto que os governantes provêm das fileiras dos guardiães. Mas como as funções dos dois grupos diferem, Sócrates dá-lhe dois títulos diferentes: "guardião perfeito", para o governante, e "auxiliar", para o governado (414b). Assim como deixou de se referir à classe produtiva da cidade após a introdução do exército regular, também Sócrates, doravante, vai progressivamente ignorando o exército, ao examinar a natureza e a educação dos administradores da cidade. Veremos, logo que estes tenham sido descritos, por exemplo, a intensidade com que a vida dos virtuais governantes será assinalada por meio de provas, de um nível muito superior ao da disciplina militar em que foram educados (412e-414a). Se a concentração das armas na classe dos soldados deu a Sócrates a preocupação de provê-los de lealdade cívica, a maior concentração, nas mãos dos guardiães, dos poderes legislativo, executivo e judicial fê-lo redobrar de esforços para excluir deste contingente os cidadãos inapro-

priados. A sua tensão relativamente a este assunto denuncia a preocupação de Platão, porque a cidade perfeita nunca funcionará *sem* concentração do poder; mas, *dada* essa concentração de poder, este só através de um esforço sobre-humano será preservado de deslizar para a corrupção.

Depara-se-nos imediatamente um desses esforços sobre-humanos na *nobre mentira* que Sócrates propõe que seja dita aos cidadãos (414b-415d). As memórias destes, relativas à infância e à educação, foram um sonho, pois de facto, prossegue o relato, todos os cidadãos brotaram da terra completamente adultos. Sendo filhos da terra, não surpreende que alguns (os guardiães) tenham na alma mistura de ouro, outros (os auxiliares) prata e o resto bronze e ferro. Daí que os seus lugares dentro da cidade sejam reflexo das suas naturezas, da forma como estas foram moldadas pelos deuses, e não pelo acidente histórico que separa os cidadãos de outras sociedades.

De novo encontramos Sócrates em busca de uma base natural para fenómenos sociais. Classifica a sua fábula como uma alegoria de ⑥; a mentira é "nobre" (*kalon*) porque se assemelha à verdade, ao contrário da mentira do poeta acerca dos deuses, que lhe é dissemelhante (v. 382d). Como um autêntico publicitário, forja este mito do Estado a partir de elementos que o auditório grego achava familiares. A lenda é "fenícia" (414c) porque recorda o nascimento mítico de todos os Tebanos, da terra em que Cadmo, um fenício, serrou os dentes a uma serpente. A diferenciação das pessoas por meio do metal evoca, entretanto, as cinco idades da humanidade, de Hesíodo. Fundamentalmente conservador em matéria de religião — remete de maneira regular para o oráculo de Delfos como a mais alta instância religiosa (427b-c, 416e, 540c) —, Platão lança mão da mitologia tradicional para justificar o poder político, tal como os monarcas europeus, ao verem ameaçada a sua legitimidade, congeminavam sobre o direito divino dos reis.

O mito destina-se a gerar uma lealdade cega: ele implica que a cidade é a mãe dos cidadãos (414c) e que nada tem mais importância do que a pertença de cada cidadão à classe adequada (415b-c). ⑥, o princípio da divisão do trabalho, tem,

por conseguinte, precedência sobre qualquer questão de preferência dos cidadãos ou do modo como eles queiram viver. Este poderia ser, por isso, o primeiro lugar da *República* em que os leitores se apoiam para acusar Platão de totalitarismo político. Não só dividiu uma sociedade em castas, como pretende que o povo aceite um mito estatal que justifica as suas próprias posições. Embora Platão não seja democrata, é possível defendê-lo das mais severas críticas políticas, pondo em relevo o modo como as suas classes supostamente funcionam. Dado que as diferenças de classe da sua cidade separam o poder económico do poder político, um estatuto mais elevado não se traduz em riqueza nem prazer. Efectivamente, encontramos Adimanto a queixar-se da infelicidade dos governantes (419a; também 519d-521a), porque governar esta cidade não garante benefícios aos governantes.

Além disso, Platão pretende basear as distinções de classe na capacidade e não na riqueza ou no nascimento. A nobre mentira implica que o filho do guardião passará para a classe inferior, se a sua alma for ferro ou bronze, mas também que o talentoso filho do lavrador ou do trabalhador pode vir a ser guardião (415b-c). Sócrates torna explícita esta promessa em 423c-d e, em 468a, prevê a despromoção do guardião cobarde. É uma bonita promessa, embora possamos permitir-nos um saudável cepticismo a seu respeito. Platão espera que as crianças de ouro e de prata só raramente provenham de pais de bronze; assim, a *República* não define um mecanismo claro e operativo para examinar crianças da classe produtiva, através de sinais de talento. Sem alguns desses exames, nunca elas ascenderão. Platão é sincero, mas não se preocupa suficientemente com a mobilidade social. Seria tão injusto, nos seus termos ou nos nossos, negar a crianças dotadas o lugar que lhes é mais ajustado, quanto alguém se propor estabelecer um sistema de castas garantindo, todavia, ser possível a mobilidade, sem que dissesse exactamente *como* ela é possível. Qualquer coisa de mais vago é um insulto para o povo em questão, por mais sincero que Platão possa ser, do mesmo modo que os chavões sobre a pobreza, utilizados pelos políticos modernos, embora ditos com o coração nas mãos, engana os pobres, se não se converterem em programas.

Delineada a estrutura social da sua cidade, começa Platão a descrever as actividades. Como antes, o tema mais importante é a potencial corrupção dos guardiães. Embora as propostas plenamente radicais, para evitar tal corrupção, tenham de esperar pelo Livro V, já podemos ver de que modo insólito terão os guardiães de viver. Os governantes e auxiliares partilharão as refeições. Nenhum possuirá mais do que a propriedade pessoal essencial; nenhum terá um espaço privado (416d-e). Nenhum guardião ou soldado poderá alguma vez tocar em ouro ou prata, ou sequer estar sob o mesmo tecto com esses metais (417a). Em certo sentido, a educação dos soldados nunca termina, pois essa disciplina intencionalmente sustém qualquer tentação que eles possam sentir de se apossar de mais poder mundano.

Sócrates alargar-se-á mais tarde sobre o viver dos guardiães e, em especial, sobre uma observação, feita aqui apenas de passagem, respeitante à comunidade de mulheres e das crianças (423e). Já diz bastante para esclarecer por que razão a auxiliares e governantes nada é permitido do que poderíamos reconhecer como privado. O simples facto de considerar benefícios privados, em favor desta classe, seria reconhecer aos seus membros uma fidelidade distinta da fidelidade por eles prometida à cidade. Os governantes dividir-se-iam em facções e a cidade no seu todo perderia a oportunidade da felicidade.

Uma versão típica desta ênfase platónica, a respeito do todo da cidade, aparece em 420b-421c, quando Sócrates responde à queixa de Adimanto de que os guardiães não seriam felizes. Uma outra versão ocorre numa discussão sobre a guerra: todas as cidades, que não a ideal, diz Sócrates, "são muitas cidades, mas não uma cidade... Existem duas, em todo o caso, guerreando-se uma à outra, uma dos pobres, outra dos ricos" (422e-423a). Esta passagem, tão reveladora como típica, indicia o maior terror de Platão, a intranquilidade civil, e identifica a sua causa na competição pelo dinheiro. Platão imagina uma solução, não em termos de um equilíbrio justo entre interesses concorrentes, mas na erradicação dessa competição. Para Platão, toda a discórdia civil é sinal de fracasso político — não porque ele venere a ordem pela ordem, mas porque

recusa encarar a discórdia como colisão entre visões filosóficas genuinamente opostas. Como Marx, identifica todo o conflito com o conflito económico; daí que isso seja sempre a indicação de que os membros da cidade põem as suas necessidades imediatas acima do bem de todos. A comoção civil representa o abandono do empreendimento que a cidade possibilita.

A justiça e as outras virtudes (427c-434c)

Sócrates regressa por fim a uma questão desencadeadora da conversação, "O que é a justiça?". Os participantes caracterizaram uma cidade com a suficiente minúcia para se certificarem da sua perfeição; podem agora tomá-la por modelo em larga escala da justiça exigida. Sócrates expõe assim a estratégia de busca da justiça:

1. A cidade que descrevemos é completamente boa.
∴ 2. Ela é sábia, corajosa, moderada e justa.
∴ 3. Se pusermos de parte estas características determinativas da cidade responsável pela sua sabedoria, coragem e moderação, as características que restam, quaisquer que sejam, definirão a sua justiça (427e-428a).

Embora este argumento possa indicar uma eficiente *estratégia* de identificação da justiça, não devemos esperar demasiado do seu valor de *prova*. Mesmo garantindo a verdade de (1), o argumento não pode alcançar (3) sem duas pressuposições inexpressas. Primeiro, (2) não se seguirá de (1) sem se pressupor que

1′. Se uma coisa é boa, então é sábia, corajosa, moderada e justa.

A bondade tem de incluir ao menos estas virtudes, para que (2) se siga. Todas as quatro eram, sem dúvida, aceites como virtudes pela maioria dos contemporâneos de Platão, embora não de forma sistemática. Mas ainda que aceitemos (1′), exigimos também que

2′. Se uma coisa é boa, então é sábia, corajosa, moderada e justa e *nada mais*.

Para saber que, uma vez consideradas a sabedoria e a coragem, "o que resta" tem de ser a justiça, Platão precisa de demonstrar que as quatro virtudes esgotam a bondade e que, fora delas, não há outras virtudes. Num certo e intuitivo sentido, naturalmente, as quatro podem juntar-se para conformar uma vida moral. Em conjunto permitem tanto a acção como a reflexão, tanto o autodomínio como a consideração de outrem. O problema é que, segundo parece pela exposição desta secção, Platão faz depender o lugar da justiça do facto de ela ser a única virtude não considerada como tal, quando as outras três receberam os seus lugares na cidade. Transforma uma crença casual e sem exame numa opinião técnica, como seria o caso se o astrónomo defendesse que uma supernova era um mineral, pela razão de não ser nem animal nem vegetal. Ocorrem contra-exemplos evidentes: se a generosidade viesse a ser uma virtude tal como aqueloutras, então, separando as primeiras três virtudes da cidade, podiam restar-nos algumas características constitutivas da sua generosidade, em vez da justiça. A premissa suprimida (2′) parecerá assim tanto menos convincente aos leitores modernos que, sob influência da ética cristã, podem pretender incluir na lista a humildade e o amor. Mas até um contemporâneo e compatrício de Platão objectaria que aquela lista estava incompleta. Noutros diálogos, a piedade é tratada por Platão como virtude (*Laques* 199d, *Ménon* 78d, *Protágoras* 329c, *Górgias* 507b), mas já sai da lista na altura em que a *República* é escrita. Porquê?

O problema não fica por aqui. Como saberemos o que se deve olhar como "características" da cidade perfeita, relevantes para as suas virtudes? Tendo sido apontados três dos traços da cidade, como ficará claro que algo "restou"? Tomado em si mesmo, o argumento pode dissolver-se em metáforas. Como método de pesquisa funciona melhor, estimulando Sócrates a descobrir onde residem as virtudes da cidade e, daí, a especificar a natureza geral de uma virtude comunitária.

Sócrates e Gláucon concluem facilmente que a cidade deve a sua sabedoria aos governantes (428d). Estes não são os

únicos cidadãos conhecedores do seu trabalho, mas são os únicos cuja sabedoria torna sábia a cidade. (Platão não pode dizer neste momento que a sabedoria implica essencialmente o acto de mandar, porque ainda não analisou a natureza da sabedoria: é o que vem nos Livros V-VII.) A sabedoria de uma cidade manifesta-se no tratamento que a cidade proporciona aos seus cidadãos e aos de outras cidades (428c-d). No entanto, a sabedoria nada mais é do que o governo sábio e o governo é a função dos guardiães. Ser uma cidade sábia é, portanto, ter guardiães sábios (428a-429a).

Porque é que Platão exclui tão rapidamente a perícia de outros cidadãos? Responderia que só o conhecimento dos guardiães diz respeito aos benefícios da cidade *como um todo* (428d). Não se trata aqui dos motivos dos produtores; Platão não pode defender justificadamente que o médico ou o construtor naval nunca têm em vista o bem de outrem. É possível andar atrás do dinheiro e, apesar disso, pensar nas outras pessoas de vez em quando. A limitação da classe produtiva decorre antes da espécie de trabalho que ela faz. O lavrador pode ter o melhor conhecimento sobre como incrementar a produção do trigo da cidade. Mas as questões políticas acerca da agricultura, às quais a cidade pode responder com sabedoria ou com insensatez, têm a ver com tarifas sobre alimentos importados, sobre embargos de exportações e sobre apoios estatais à produção alimentar; de outra forma, torna-se demasiado dispendiosa para o produtor. Em tais casos, o benefício geral da produção alimentar precisa de ser ponderada com outros benefícios em favor da cidade. Supondo mesmo que os lavradores têm uma posição altruísta, além do interesse próprio, a estreiteza do seu conhecimento profissional torná-los-ia incapazes de subordinar os seus conhecimentos agrícolas à questão mais geral, relativa à cidade. O saber agrícola é, *ex hypothesi*, a única perícia que possuem. (Os modernos defensores do livre empreendimento podem objectar que a sociedade funciona melhor quando todos os produtores visam os próprios interesses. Mesmo, porém, que tal seja certo, a decisão de tornar livre um empreendimento na cidade apenas pode ser obra dos governantes. Nem mesmo os propugnadores do livre mercado chamarão sábia a uma sociedade só

porque tem empresas rendosas, mas apenas se o seu governo permite que essas empresas procurem o lucro sem estorvo.)

A perspectiva de Platão não é aqui glorificar os guardiães, mas analisar o conceito de "cidade sábia", de uma forma que lhe permita uma estratégia em ordem à definição da justiça. As virtudes de uma cidade podem parecer entidades vagas e desencarnadas. Platão aponta o modo de eliminar esta indeterminação, situando a sabedoria na sabedoria individual dos membros de classe.

Não causa surpresa, pois, que a coragem se transforme para significar a coragem dos soldados da cidade, já que só a coragem destes torna corajosa a cidade (429a-430c). Da mesma maneira, é a temperança inerente às classes da cidade, embora semelhante virtude requeira uma análise mais complexa (430d-432b). A *sophrosunê*, tema de *Cármides*, um dos primeiros diálogos de Platão, significa, antes de mais, um hábito comportamental contido, deferente, um autodomínio que se exterioriza, em sociedade, sob a forma de modéstia. Mas isto implica também autoconhecimento: é-se gentil porque se é consciente das próprias insuficiências. Agora que as virtudes mais simples levaram Sócrates a procurar as virtudes, na estrutura de classes da cidade, já pode definir o autodomínio como a dominação harmoniosa de uma classe sobre as restantes. Como esta dominação é realizada harmoniosamente, as classes governadas pelos guardiães aceitam de bom grado o seu governo.

Só a justiça fica por definir. Mas, mais do que procurar a estrutura social que a sua análise omitiu, Sócrates anuncia que a justiça, numa cidade perfeita, é o princípio segundo o qual ele e os seus interlocutores construíram a cidade, designadamente o princípio de cada qual ter uma tarefa peculiar a cumprir e ter que cumprir uma única tarefa (432e-433a). Esta definição desvia-se num aspecto de ⑥, porque Sócrates deixa de estar interessado na divisão das ocupações em lavoura, fabrico de calçado e assim por diante. O efeito do carpinteiro fazendo sapatos é uma pequena ameaça ao bem-estar da cidade, comparado com o efeito do carpinteiro ou do sapateiro tentando governar (434a-b). As três classes da cidade correspondem às três espécies maiores de funções que uma

pessoa pode executar em prol da sua sociedade, e são estas três profissões que devem permanecer distintas para que uma cidade seja justa.

Sócrates justifica a sua definição, misturando senso comum com argumentos teóricos. Primeiro, identifica a sua definição com a norma proverbial, "não se deve ser intrometido" (433a). Afirma que ela satisfaz o argumento com que ele começou a indagar das virtudes. A justiça é "o resto", na cidade, depois de as outras três virtudes terem sido definidas, presumivelmente por ser uma virtude não identificável com qualquer das outras três. O seu estatuto é superior ao das outras porque, quando os membros de cada uma das classes fazem o que lhes compete, os governantes governam (sabiamente), os soldados preservam (corajosamente) a cidade e os lavradores e operários conseguem cumprir a sua função respectiva, deixando o resto para os guardiães. Em suma, se todos forem, na cidade, politicamente justos, a cidade como um todo será sábia, corajosa e moderada. A justiça inclui todas as outras virtudes, embora não seja idêntica à soma das outras, porque tem uma definição distinta.

Está claro agora que Platão não confiou em vão no argumento que abriu esta secção. As outras virtudes, que não a justiça, podem atribuir-se às diversas classes da cidade, quer se reúnam quer não à bondade; quanto à justiça, a indicação essencial de Platão a seu respeito pode aqui desligar-se do argumento para valer significativamente por si mesma: a justiça não pode ser explicada pelas operações de uma classe, instituição ou corpo social da comunidade. As abordagens analíticas da justiça estão condenadas a falhar quanto à explicação das suas origens, enquanto o inquiridor atentar em algo de inferior à comunidade no seu todo, como seja uma acção social que é inferior à cooperação de todas as partes da comunidade. A observação aplica-se perfeitamente, sejam as virtudes três ou trinta; Platão limitou-se a quatro para esclarecer o seu ponto de vista.

Mas agora é como se a irredutibilidade da justiça a qualquer das classes da cidade tornasse irrelevante toda a estrutura de classes. Porquê delinear um quadro da sociedade estratificada, se as suas estratificações estão expressamente

irrelacionadas com a mais importante virtude da cidade? Aqui, Platão tem uma resposta simples. A justiça não se pode reduzir ao funcionamento de uma qualquer parte isolada da cidade, mas a sua função cooperativa requer, se está presente, que as partes da cidade sejam definidas. A cooperação ocorre entre grupos identificados discriminadamente na cidade. Por isso, o objectivo implícito na divisão teórica da cidade feita por Platão foi sempre o de mostrar como as classes se encontram numa harmoniosa união.

Sócrates encerra esta passagem com dois argumentos mais, para a sua definição de justiça, os quais tentam adaptar a explicação teórica às concepções comuns de justiça. Primeiro, sublinha que os casos de tribunal decididos justamente são aqueles que atribuem a recompensa adequada a cada pessoa. Esta adequação da recompensa não é mais do que um exemplo da sua definição (433e-434a). Em seguida, argumenta que, em virtude de o movimento entre classes destruir a cidade, e dado que o maior mal que se pode cometer contra a cidade é a injustiça, a mobilidade social constitui, por força, uma injustiça (434a-c). Uma das premissas cruciais deste brilhante e breve argumento é o pressuposto de que a injustiça é o maior mal que se pode cometer contra a cidade; penso eu que se trata de uma crença popularmente sustentada. Não quer isto dizer que ele esteja para justificar os preconceitos dos seus congéneres atenienses; ninguém o poderá acusar de ter erigido a estrutura teórica da *República* apenas para confirmar a verdade das crenças dos seus contemporâneos. Mas um filósofo que se debruça no exame de conceitos éticos e políticos não está pura e simplesmente livre para os redefinir. Por mais estranha que se afigurasse quando Platão a definiu, esta justiça tem de reter alguma relação com a justiça tal como é comummente concebida, pois, caso contrário, os interlocutores de Sócrates queixar-se-ão de que esta condição da cidade pode ser útil e estável, mas de forma alguma *justa*.

Platão mantém a atitude de equilíbrio com que começou o Livro I. Quer desafiar e mudar a *concepção* de justiça dos seus leitores, em ordem a produzir um mundo mais perfeito, mas quer também neles preservar a *submissão* à justiça o suficiente para não destruir o mundo tal como se encontra.

Neste sentido, as suas teorias políticas e éticas precisam de ser, ao mesmo tempo, radicais e conservadoras.

Sugestões de outras leituras

Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, e Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, são ambos úteis para a compreensão desta secção da leitura. Sobre a crítica da poesia, ver Belfiore, "Lies unlike the truth", Havelock, "Plato on poetry", e Tate, "Plato, Socrates and the myths". Annas, *Introduction to Plato's Republic*, e Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* são particularmente esclarecedores sobre as definições das virtudes e as relações entre as virtudes.

A esta altura da *República*, a maioria dos leitores terá começado a acumular suspeitas sobre as tendências ditatoriais de Platão. Ninguém forçou esta acusação mais vigorosamente do que Popper, *The Open Society and Its Enemies*, que chama a Platão o precursor dos modernos Estados totalitários. Com respostas a Popper, ver Bambrough, *Plato, Popper, and Politics* e Robinson, "Dr. Popper's defence of democracy".

5

A JUSTIÇA NA ALMA (LIVRO IV)

As últimas onze páginas do Livro IV (434d-445e) trazem Sócrates, das suas cogitações sobre a cidade bem gizada, ao assunto para cuja explicação Gláucon e Adimanto o tinham desafiado, a saber, a justiça tal como surge na alma. Esta secção começa pelas respostas às perguntas que iniciaram o diálogo, embora muitas vezes com alusões a outras questões imprevistas.

A justiça na alma (434d-445e)

Aqui, como numa quantidade de passagens da *República*, o duplo argumento do diálogo pode ser desorientador. A linguagem de Sócrates sugere, por vezes, que a justiça na cidade serve apenas para iluminar a justiça na alma individual; noutras alturas, fala como se a cidade fosse sempre o tema. Esta dupla abordagem é, de facto, um dos méritos da *República*, porque mostra que Platão leva a sério ambos os assuntos. Se o diálogo não passasse de um argumento ampliado por analogia, veríamos aqui Platão a transferir mecanicamente o que diz acerca da cidade para a alma individual. Em contrapartida, sublinha que a análise política tem de funcionar, no tocante à alma, sobre sólidas bases psicológicas. Se não for assim, diz Sócrates, terão de regressar à cidade para rever o inventário das *suas* virtudes (434d-435a). Ao menos em teoria, a analogia, no que se refere à cidade, só é eficaz para sugerir como na alma se há-de procurar a justiça.

Sócrates pretende justificar-se de transpor o estudo da política da cidade para a política da alma, dizendo que a cidade deve as suas virtudes às virtudes dos cidadãos (435b-d). A sabedoria dos governantes torna sábia a cidade; significa isto que a sabedoria da cidade se assemelha à sabedoria humana que a produziu. (Mais do que qualquer outra, esta passagem sugere que, para Platão, as virtudes individuais são mais importantes do que as políticas.) Mas, se qualquer virtude da cidade tem a partilhar mais do que o nome com a virtude pessoal, os dois exemplos de virtude têm também uma profunda semelhança mútua. É necessário algo na alma que corresponda às divisões da cidade — não quanto aos cidadãos individuais, já que estes mal têm lugar na descrição que Sócrates faz da justiça, mas quanto às classes, cuja interacção faz funcionar, melhor ou pior, a cidade. A extensão do argumento que se segue (436b-441c) intenta mostrar que a alma é suficientemente complexa para suportar a analogia.

Partes da alma (436b-441c)

O argumento nuclear desta secção expõe uma teoria psicológica segundo a qual a alma tem três partes, ou faculdades, ou tipos de motivação. Todas as palavras são aqui imprecisas. Naturalmente, uma alma não pode ter partes no mesmo sentido que uma porção de terreno ou uma extensão de tempo. Mas "parte" é um termo suficientemente vago para não pressupor uma interpretação literal. Por seu lado, Platão parece desinteressar-se claramente de saber que espécies de divisões sejam essas partes da alma; a esse respeito, assemelha-se a Freud que, na maioria das suas explicações, sobre a topografia da alma, nada diz daquilo que é e onde está o superego. Se quiser um sentido de "parte" que torne mais inteligível a teoria de Platão, faça o leitor a analogia com as partes de um automóvel, enquanto elementos que devem jogar em conjunto para pôr a funcionar a unidade superior. Ou então, veja-se a semelhança com as partes de uma peça dramática, com os seus papéis confiados aos actores. Em qualquer caso, a própria alma é uma entidade inteiramente imprecisa, sobretudo nas modernas sociedades seculares, e a

imprecisão será então a melhor abordagem. Talvez seja propositado usar, como substituto, "personalidade" ou "carácter", que, mau grado determinadas conotações indesejáveis, são suficientemente amplas para poderem servir. "Personalidade" livra-nos também de pensar na alma enquanto imortal. Embora Platão pense que assim é, não precisa da imortalidade para a sua teoria psicológica.

O argumento começa pela observação de que as almas são habitadas pelo conflito:

1. O conflito na alma implica diferentes partes que mutuamente se opõem (436b-438a).
2. O desejo é contrariado pela parte ponderante da alma (438a-439d).
3. O ânimo é diferente tanto do desejo como da parte ponderante (439e-441c).

∴ 4. De (1), (2) e (3) deduz-se que as partes da alma são idênticas em número e em função às partes da cidade (441c).

∴ 5. A virtude na pessoa individual estrutura-se da mesma maneira que a virtude na cidade (441c-442d).

À semelhança de Freud, Platão vê ao mesmo tempo o conflito interior como o mais intrínseco e importante facto da existência humana e como o fenómeno mais revelador da estrutura da personalidade. O que Platão chama injustiça, aproximadamente o que Freud chama neurose — o que ambos consideram a miséria suprema —, é a perda debilitante de controlo que se segue quando a pessoa se sente simultaneamente inclinada a aceitar e a recusar, a amar e a rejeitar (437b). Daí que o fenómeno precise de ser estudado. Ora, tanto Platão como Freud observam as almas em malfuncionamento para aprender como deve trabalhar o mecanismo.

Platão começa pela premissa de que, quando uma coisa executa à uma dois actos diferentes, deve conter mais do que uma parte (436b-437a). A alma executa dois actos diferentes quando ao mesmo tempo se move em direcção a um objecto e dele se resguarda (437a-438a). Sócrates argumenta demoradamente (438a-439a) que os desejos são, por si mesmos,

impulsos cegos, e não os tipos de propensões que, de alguma maneira, se regulam a si mesmas. Portanto, o impulso a não beber de uma pessoa sedenta, quando o fornecimento de água tem de ser racionalizado, não é um desejo que se assemelhe ao desejo de beber. Tem de ser a faculdade da razão que aconselha a não beber, quando a sede reclama a bebida (439c-d). O debate de quem se encontra em regime de dieta sobre se há-de ou não tomar outra porção de comida, a batalha do guarda nocturno para se manter desperto e a luta do celibatário contra a concupiscência, todos exemplificam o conflito entre razão e desejo. A razão retrai o desejo às vezes por causa daquilo que chamamos motivos morais (como, porventura, no caso do celibatário), às vezes (como no caso de quem está sujeito à dieta) por causa dos motivos de prudência. Sempre, porém, a razão parece ser a parte da alma mais apropriada e mais inclinada a cuidar do bem-estar da pessoa integral. Não é mais um impulso entre muitos, mas a parte da alma mercê da qual *decido* entre dois desejos, em lugar de ser simplesmente por eles *arrastado à toa*. Platão não visa simplesmente os casos de aceitação ou rejeição de um objecto, mas os casos em que as duas motivações são qualitativamente diferentes.

Neste quadro simplificado do conflito, Platão introduz o que ele chama "ânimo" (*thumós*), distinto tanto da razão como do desejo, embora com mais simpatia pelo primeiro. Os exemplos de *thumós* dados por Sócrates (440a-c) fazem sentido quando reconstituído como ira, na medida em que a ira chega a emparceirar com sentimentos complexos, como ambição e a competitividade, e as emoções morais, como indignação e a sede de vingança. Estas emoções comprometem o discernimento, para além do bruto sentimento de ira. Não é possível sentir-se indignado sem julgar que alguém se atreveu a fazer qualquer coisa de errado: na ausência deste juízo, o sentimento deixa de ser indignação para ser um rubor na face. Estar em ira significa produzir algum pensamento.

Deste modo, o ânimo manifesta traços de ambas as outras partes da alma. Pode ir em auxílio da razão, pois a ira e a competitividade são capazes de tornar uma pessoa mais apta a agir conforme a razão manda. O juízo frio de alguém estar

ser maltratado nem sempre me estimulará a intervir, obretudo se me afecta o risco que posso correr. Mas se fico rado com o malfeitor, posso muito bem esquecer o perigo e nvestir.

Algumas variedades de vergonha têm igualmente raízes esta parte da alma. Sentir-se envergonhado de ter recaído o tabaco, após dois meses de abstinência, é sentir-se irado ela própria fraqueza. Assim, a inclinação para a ira, se adequadamente adestrada, pode servir de poderosa energia motivacional na vida ética. Ao introduzir o ânimo naquilo que, de outra forma, seria simples dualismo entre razão e desejo, Platão oferece ao impulso racional uma estratégia de bom comportamento. Uma vez adestrada, a ira pode fazer valer a lei moral no interior da alma do indivíduo, pois enfrenta em força os apetites.

Justiça platónica e justiça ordinária (441c-445e)

Dada esta grande semelhança entre a estrutura de classes da cidade ideal e a estrutura motivacional da alma, Sócrates reivindica a justificação para a aplicação das definições da virtude de um domínio ao outro. A alma é sábia quando a própria razão governa, é corajosa quando a sua parte dotada de ânimo actua valorosamente (441c-e), é moderada quando todas as três partes aceitam o governo da faculdade ponderante (442c-d). A justiça, como suprema e omnipresente virtude, consiste, pois, em cada parte executar a tarefa competente (441d-e). A sua essência é a unidade: a justiça faz "de muitos, um só" (443e). No fim de contas, Sócrates, na polémica com Trasímaco, tinha razão em ter chamado à justiça *a* virtude da alma [④]. Tinha também razão em ver na justiça o espírito de restrição [①] e de cooperação [②], embora Trasímaco zombasse dessas ideias.

Se a alma é como Platão a descreve, apenas funcionará correctamente por meio da direcção da sua função ponderadora e da expressão bem adestrada da sua parte psíquica. Quem quer que tenha a experiência de conflitos interiores concordará que, sem estes, a existência é mais agradável. Ora, uma vez que é a parte ponderadora que reconhece os

preceitos da moralidade, o seu governo no interior da alma produzirá acções afinadas pelos rigores da ética. Assim, a alma que melhor funciona por natureza será também a mais bem comportada: a alma justa é a alma feliz. Os factos científicos relativos à psicologia humana fornecem o fundamento da moralidade.

Até aqui (442d) Sócrates argumentou que a alma bem organizada, à qual chama justa, por analogia com a cidade justa, é a alma saudável. Mas quando Gláucon e Adimanto, ao princípio, desafiaram Sócrates a demonstrar que o homem justo pode ser feliz não obstante os infortúnios, queriam referir-se a alguém que fosse justo no sentido ordinário do termo, alguém que praticasse acções convencionalmente consideradas justas. A justiça que emergiu do processo definitório de Sócrates consiste num equilíbrio de poder entre as partes da alma. Mesmo supondo que alguém cuja alma esteja naquela condição goze melhor a vida do que alguém que esteja em confusão psíquica, que benefício traz isso a quem obedece às normas legais e morais?

Sócrates desmonta as semelhanças entre justiça tal como a definiu e aquela sobre a qual o questionaram os irmãos, para lhes assegurar que respondera ao desafio proposto. Imediatamente após dar esta segurança, muda na direcção contrária, para realçar a *diferença* entre a justiça segundo a noção quotidiana e a nova justiça por ele definida. Se a sociedade existente tem tropeçado confusamente em algumas verdades relativas ao modo de viver, não quer isso dizer, por si só, que tenha compreendido a importância dessas verdades.

Sócrates aproxima as duas concepções de justiça, ao examinar a nova definição, como ele diz, "à luz dos padrões correntes" (442e). As pessoas dotadas de alma justa serão verosimilmente as últimas a desviar dinheiro, a roubar os templos, a trair os amigos, a quebrar o juramento, a cometer qualquer impiedade, como seja adultério ou negligência filial (442e-443a). Tais feitos são perpetrados por aqueles cujas almas correspondem a um padrão menos ordenado (442e, 443a). Portanto, a causa do comportamento convencionalmente justo é o ordenamento político no interior da alma (443b). Sócrates, no fim de contas, não chega a sair do tema.

Ao mesmo tempo, não deixou as coisas como estavam. A justiça na cidade perfeita, diz Sócrates, aparece agora na sua verdadeira luz como "um fantasma de justiça" (443c), uma aproximação do objecto genuíno. A verdadeira justiça política, às partes da alma, o preceito de ocupar cada qual o seu posto "ao que está dentro" (443c-e). Aqueles que têm alma justa, ao comportarem-se de acordo com as normas convencionais da justiça, fazem-no não por adesão cega às normas mas porque esse comportamento ajuda a preservar a ordem nas suas almas.

Sócrates insiste nesta última asserção (444a-e). As acções justas são *sintomas* da justiça na alma e suas *causas* convergentes, enquanto as acções injustas são sintomas e causas da injustiça. Uma pessoa que tenha uma constituição interior dissoluta, própria do injusto, cederá a todos os impulsos e cometerá toda a casta de delitos vergonhosos, os quais irão, com o hábito, encorajar os elementos desregrados da alma, deixando a razão ainda mais debilitada. As acções justas e injustas, sobre cuja espécie Gláucon e Adimanto puseram questões, são ainda, por isso, relevantes para esta discussão sobre a justiça, mas no sentido secundário, tal como os sintomas são relevantes, para a discussão à volta de uma doença: eles denunciam a existência de um problema mais fundo e podem exacerbá-lo sem que, porém, se identifiquem com ele. (Ver pp. 118-123, para mais comentários ao tema.)

Tendo definido a justiça e a injustiça, Sócrates precisa de enfrentar a segunda parte do repto dos irmãos, concretamente mostrar que a justiça, por si, mesmo sem as recompensas sociais, beneficia o justo (444e-445a). Para provar a superioridade da justiça, Sócrates examina todas as espécies de injustiça susceptíveis de serem atribuídas a almas e cidades e argumenta em cada caso que o vício conduz naturalmente à miséria ou, pelo menos, a uma felicidade menor do que o faz a virtude (445a-c). O final do Livro IV (445c-e) encontra Sócrates prestes a estabelecer a lista de cinco regimes políticos e as cinco almas correspondentes, partindo da forma mais perfeita de cada uma, descendo pelas categorias de malícia, até às almas e cidades mais imperfeitas.

Discussão complementar

A psicologia de Platão ganha em familiaridade pela sua semelhança *prima facie* com a de Freud; é também a descrição da alma que se esperava de Platão, tendo a razão, a faculdade perenemente favorita do filósofo, por disciplinadora dos desejos mais vulgares. Mas, como esta secção contém o fulcro da resposta de Sócrates a Gláucon e Adimanto, merece a pena tentar decifrar com maior extensão algumas das passagens destas páginas que mais têm apoquentado estudiosos e estudantes.

O que é o desejo?

Esta parte da alma surpreende provavelmente o leitor pela sua transparência, dado que o desejo faz parte da experiência comum. O problema é que uma vez afastados dos exemplos da fome e do prazer, os quais convocam os competidores para discussões filosóficas acerca dos desejos, ficamos menos seguros a respeito do que se deve considerar desejo. Na medida em que este tende a tornar-se cada vez mais obscuro, é mais difícil identificar-lhe as características. Se Platão dá a esta parte da alma demasiada complexidade, não pode estabelecer a distinção nítida que necessita entre um desejo e a previsão de que este deve ser reprimido. Se, por outro lado, faz a terceira parte da alma demasiado simples, se o desejo acaba por ter um aspecto demasiado animalesco, então a palavra "desejo" apenas funcionará para descrever a fome ou a sede, e não todos os outros desejos que precisam de se enquadrar nesta espaçosa categoria.

O problema levanta-se, em primeiro lugar, por causa do uso que Platão faz do conflito interior, para demonstrar a complexidade da alma. Suponha-se que, em vez dos exemplos que ele escolheu, Sócrates tinha retratado alguém que fosse simultaneamente sequioso e libidinoso. Numa tal pessoa os apetites estender-se-iam ao mesmo tempo (como Platão podia propor) em duas direcções. Visto que buscar e beber água fresca é ordinariamente incompatível com buscar a satisfação sexual, pode dizer-se que o primeiro implica a negação do

segundo. Temos então um conflito nesta pessoa, sexualmente excitada e sequiosa, entre o querer e o não-querer, entre o abraçar e o recusar, exactamente a espécie de ambivalência que Sócrates adopta para caracterizar os conflitos eticamente relevantes. Mas, se o conflito entre a sede e o desejo sexual é um conflito legítimo, exige uma divisão ulterior, no íntimo da alma da pessoa em conflito. Nesse caso, a saca de farrapos do "desejo" divide-se numa turba de apetites mais específicos, correspondendo cada qual a uma parte da alma, que toma mais ou menos o seguinte aspecto:

razão
ânimo
fome
sede
desejo sexual
sono
cupidez (580e)
fascinação mórbida

(Tomo este último desejo da história de Leôncio, em 440a. O facto de o cadáver e o carrasco ficarem fora das muralhas da cidade sugere um tabu que rodeia a execução dos criminosos; assim, a ânsia de Leôncio por olhar tem a qualidade mórbida das violações dos tabus relativos à morte.) O "desejo" começa a ter o aspecto do termo abrangente, à mercê do pensador preguiçoso quanto a várias outras motivações, de entre as quais duas podem entrar em conflito.

Platão reconhece a multiplicidade dos desejos. No Livro IX, chama aos apetites "chusma" e "enxame", e à alma, na qual eles correm livremente, "anárquica" (ver 573e-575a). Platão sugere que a teoria psicológica completa pode ser mais complicada do que a análise demonstrou, quando Sócrates assere que podem existir "algumas partes entre" as três que descobriu (443d). E, no entanto, esta multiplicação de entidades psíquicas ameaça destruir a teoria de Platão. A analogia entre cidade e alma perde-se; pior, a conclusão primária desta secção fica sem continuação. Pois, se todos os conflitos ocorrem ao mesmo tempo, não existe nada de especial no

conflito entre a razão e um qualquer apetite. As exigências da razão vão endossadas às exigências da fome. A alma assemelha-se a uma democracia, com funcionários não eleitos, em que a política se transformou numa competição entre todos os impulsos, para ver quem fica na posição vencedora. Impaciente por mostrar que os múltiplos desejos da alma partilham uma certa propriedade essencial, e também para distinguir, da voz da razão, as exigências daqueles, Sócrates argumenta que lhes faltam alguns meios para se qualificarem, excepto a sua escolha do objecto:

> Ter sede, por si mesmo, nunca será um desejo de algo diferente daquilo de que naturalmente é o desejo — por bebida só — e, de modo semelhante, ter fome será o desejo de comida. (437e).
>
> Assim, uma espécie particular de sede é tal por uma espécie particular de bebida, mas a própria sede não é por muito nem por pouco, nem por bom nem por mau nem, numa palavra, por qualquer espécie particular, mas a sede em si mesma é naturalmente só por bebida. (439a).

Se a sede por si mesma pudesse discriminar entre as bebidas capazes de a extinguir e as que só dão ainda mais sede, ou entre uma quantidade de bebida capaz de satisfazer o corpo e uma quantidade que transforme a sede em cólicas, então esta reprimir-se-ia a si mesma. Escusado será dizer, a razão não teria que fazer — perder-se-ia qualquer sentido de conflito entre a razão e a sede. Para esclarecer este conflito, Sócrates despoja a sede de qualquer poder de juízo ou deliberação. Então, quando a razão entra em conflito com um apetite, fá-lo de uma forma que não pode ter comparação com o conflito entre dois apetites. Se tiver de escolher entre os desejos, acidentalmente incompatíveis, de comer e de dormir, então sigo directamente o meu desejo mais forte. O exemplo filosófico do burro de Buridano, colocado equidistantemente entre a água e o feno e paralisado pela indecisão, descreve um caso de desejos incompatíveis, mas não dois desejos que

directamente se atacam um ao outro. Mas se escolho entre comer e apertar a minha dieta, fico apanhado entre duas espécies de motivação, uma das quais considera factores que a outra, devido à sua natureza não deliberativa, é incapaz de entender.

A cidade platónica oferece uma comparação útil. Apesar de os governantes e auxiliares terem cada qual de desempenhar a sua tarefa, a larga classe que Sócrates chama "os governados" soma uma multiplicidade de profissões. Os construtores navais, lavradores, músicos, barbeiros e médicos, dificilmente fazem os mesmos trabalhos. Apenas podemos especificar a natureza da obra deste terceiro estado, identificando o que ele *não* faz: os membros desta classe trabalham para metas privadas, *não*-políticas. Assim é também na alma: por muito divergentes que sejam, porventura, os apetites, assemelham-se mutuamente na sua indiferença pela pessoa total. Não é que sejam necessariamente mais estúpidos do que a razão: o que são é descuidados dos interesses da razão. Esta merece governar porque "é sábia e tem a providência sobre toda a alma" (441e); como tal, só ela considera a questão de como um dado desejo ou satisfação vai afectar a pessoa. Os apetites não sabem mais como governar a alma do que o médico como regular a polícia pública. Todos os desejos, portanto, sejam vagos ou específicos, naturais ou perversos, coincidem no seu desinteresse pelo bem da pessoa. Desejar um objecto é não simplesmente persegui-lo, mas perseguir *tacteando*.

Este quadro dos "baixos" impulsos é suficientemente familiar. Na verdade, demasiado familiar. Pois se a descrição platónica da alma se presta a uma interpretação do desejo demasiado desdenhosa, relativamente ao tipo de motivação humana, a mesma descrição ameaça falhar como teoria psicológica. Platão não pensa normalmente que todos os apetites sejam abjectos, maus e sensuais. No entanto, anda por vezes muito perto disso. Ora, esta simplificação extrema tem duas consequências negativas. Em primeiro lugar, faz um mistério da preferência de Platão pela harmonia da alma, uma preferência em que se baseia a sua teoria ética. Depois, exclui demasiados outros motivos, que ficam sem espaço na alma.

Em 431a-b, ao examinar as virtudes da cidade, Sócrates fala da temperança como uma espécie de autodomínio: "A expressão 'mais forte do que ele próprio' usa-se quando aquilo que é melhor por natureza domina sobre o que é pior." Este "algo de pior" refere-se aos desejos da pessoa (ver 431c-d), mesmo apesar de Sócrates não ter ainda esboçado a sua teoria psicológica. Ora, é surpreendente que, no conjunto, o Livro IV se coíba de chamar aos apetites a parte pior da alma. Eles formam decerto a parte *inferior* (443d), a parte destinada a ser escrava da razão (444b), mas não uma parte contendo objectivos intrinsecamente imorais. A imoralidade não brota da existência dos desejos, já que muitos deles são necessários à vida, mas da usurpação que fazem do governo que compete à razão (443d, 444b).

Esta é a visão benigna de Platão. Às vezes, porém, a sua linguagem denuncia uma atitude mais condenatória para com os apetites. Na passagem supracitada, Sócrates chama-lhes *piores* do que outras partes. Nesse caso, a vida perfeita não requereria a mútua harmonia das três partes da alma como impulsos individualmente válidos, coordenados para produzir um bem maior (443d-e; cf. 589a-b), mas a supressão constante e inflexível daquilo que, naquelas partes, é o pior. Embora Platão não queira admitir tal ideia, nem sempre se dá ao trabalho de se distanciar dela.

Também a interpretação animalesca do desejo ameaça a plausibilidade da teoria de Platão. Considerem-se exemplos de conflito que Sócrates nunca descreve. A amizade pode colidir com a cólera; a amizade entra em conflito com a razão quando um amigo infringe uma lei grave, e nos sentimos simultaneamente pressionados a apoiar o amigo e vinculados ao acatamento da lei. Qual é o lugar da amizade na alma? A compaixão é um exemplo ainda mais insistente, visto que é repetidamente referido na *República*: Sócrates fala por vezes dela como de um motivo adequado aos bons efeitos (516c, 606b-c). A compaixão, portanto, é necessariamente um genuíno impulso humano. Também ela se pode envolver em conflito com a razão, como quando alguém se compadece do paciente sofredor que tem de ser submetido a tratamento doloroso; pode colidir com o ânimo no campo de batalha.

Assim, a amizade e a compaixão, sendo, sem dúvida, desejos, não pertencem nem à razão nem ao ânimo.

Em si mesmo isto não constitui acusação contra a teoria. Mas recorde-se o grau de animalidade que os desejos têm de atingir para ficarem irremediavelmente separados da razão e do ânimo. O apetite tacteia em busca do seu objecto. Em que medida é perfeita a caracterização da compaixão que uma tal descrição apresenta (já para pôr de parte o caso mais complexo da amizade)? A autocomplacência pode estar presente numa grande compaixão: esta ignora decerto o bem do compadecente. Entretanto, o mecanismo da sede e do sono dificilmente abrange um sentimento como a compaixão, que não promete proveito pessoal nem ameaça subverter revolucionariamente o regime da alma.

Quer dizer que, para Platão, a amizade e a compaixão têm de ser associadas às classes desgraçadas da fome e da devassidão. Muito mais contundente seria a crítica da teoria platónica, se não houvesse em absoluto lugar para estes motivos. Sem estes, a teoria falha enquanto descrição do comportamento humano; com eles o significado do "desejo" alarga-se até à raia da vacuidade.

Tem a justiça platónica um conteúdo ético ou é uma característica meramente formal da alma?

Uma grande vantagem da ética orientada por regras é a clareza do seu conteúdo. As injunções "não roubeis" e "pagai as vossas dívidas", apesar de triviais, prescrevem, ao menos, um modo de vida diferente da sua alternativa. Até que ponto podemos dizer o mesmo da ética platónica? Será que a visão ética desenvolvida neste passo dá aos leitores um guia de vida ou apenas frases bem sonantes, mas absolutamente incapazes de justificar as acções?

Do argumento de Sócrates aprendemos que a justiça significa o funcionamento cooperativo de todas as partes da alma. Isto soa a algo de muito próximo do amoral; dizer que a razão governa é dizer pouco mais que o seguinte: a pessoa decide o que fazer e, consequentemente, fá-lo. Há, sem dúvida, muita gente que é incapaz de tal. Mas, mesmo que

a definição socrática de justiça nos deixe com um pequeno número de pessoas justas, o que nos diz acerca de como elas se hão-de comportar é quase nada. Acabará o sistema de Platão por ser inoperante, quanto a distinguir o certo do errado?

A resposta dependerá do que exactamente faz a razão, quando exerce o governo da alma. Como é que a parte ponderadora da alma delibera sobre o que é justo? Se não encara outros limites além da definição de justiça, como já vimos, então temos aparentemente de nos confrontar com uma conclusão absurda. Se sou platonicamente justo em virtude de a parte não-racional da minha alma servir a minha razão, tudo o que eu decidir fazer será, então, *ipso facto*, uma acção justa. O que a torna justa é a forma como o meu ânimo e os meus apetites se concertam e fazem o que lhes foi ordenado, *não importa aquilo que as minhas deliberações me levem a fazer.* A justiça, portanto, parece ser uma função do que sucede *após* eu ter deliberado. Ficamos sem informação sobre o que vêm a ser as minhas próprias deliberações.

Esta maneira de pôr o problema mostra já que a justiça platónica tem algum conteúdo. Quanto à alma, não só tem de permanecer ordenada, em consequência de a razão emitir as suas ordens, mas deve permanecer ordenada *em virtude* dessas ordens. Sendo a razão a parte pensante a favor da totalidade da alma e querendo manter a própria autoridade, pondera as acções, os hábitos e as ocupações possíveis, com vista a determinar quais preservarão melhor o equilíbrio da alma. Ainda que condescender uma vez com o tabaco não seja errado, eu preferiria abster-me se suspeitasse que uma única condescendência me levaria a pedir mais, isto é, que o meu apetite poderia subsequentemente gritar mais alto por um segundo cigarro e, depois, um terceiro, até por fim a razão perder o controlo. O acto justo seria a negação do acto, porque este acto é o que mantém melhor a ordem da alma. De modo semelhante, se a minha paciência é provocada, a minha faculdade ponderadora tem de decidir se dar livre curso à ira será a forma de acção mais sábia. Se suprimo sempre a minha ira, corro o risco de amortecer esta emoção até ela deixar de me ser útil. Se perco a paciência à mais leve provocação, corro o risco de ceder indevidamente

à sua influência. A minha razão tem por função decidir em que medida e quando é que a ira serve melhor a ordem da alma. Por isso, nem tudo o que ela decide fazer será uma decisão justa. A justiça platónica implica um nível de auto-regulação que nem todos os modos de vida manifestarão. Não se trata de não ter emoções ou apetites, mas antes de impedir que subjuguem a nossa capacidade de chegar a decisões sensatas.

Mas a razão carece ainda de um mandato que pode limitar-lhe a escolha ulterior da acção. Como sentinela das outras motivações psíquicas, a razão pode, se o achar, conceder um papel mais importante aos apetites ou, em nome da sobriedade, negar-lho totalmente, como condição de manter o controlo sobre a alma. De certa forma esta é uma visão agradável: a razão aceita todas as manifestações humanas como legítimas e dá-nos instruções para que consideremos os seus efeitos a longo prazo sobre a pessoa. Quem quiser, porém, um determinado rumo de acção pode sentir-se frustrado pela teoria formal. (E bem se pode suspeitar que Platão não é, na realidade, tão aberto de espírito como deixa entender.) Há aqui um problema real: o quadro platónico da vida justa permanece vazio, porque fixa toda a função de ética no administrador da alma, sem dar a esse administrador qualquer outra meta, excepto a administração. Intrinsecamente vazia, a razão dirige na alma o tráfego das outras motivações, mas carece de objectivos peculiares que ela privilegia acima de todas as outras exigências em seu favor.

Veremos mais tarde que esta não é a única concepção da razão apresentada na *República*. O que sobressai é que a razão não só governa a alma devido ao conhecimento que tem da alma, no seu todo, mas também que tem os seus próprios desejos que acabam por ser, previsivelmente, orientados para a verdade filosófica. Assim como os guardiães da cidade, no Livro V, acabam por ser filósofos, o tempo divide-se-lhes entre a governação e a investigação metafísica, assim também a razão, o análogo daquela classe quanto à alma, desempenha dois papéis diferentes, a bem da vida pessoal.

Na perspectiva oferecida no Livro IV, a razão avalia e classifica as opções acessíveis a uma pessoa. Contudo, na pers-

pectiva da sua manifestação, a razão contempla a verdade e organiza a alma de forma a tornar a contemplação acessível à pessoa. A segunda perspectiva identifica a vida perfeita com a vida do filósofo, enquanto a primeira deixa totalmente por especificar qualquer identificação. Platão mantém em suspenso o plano integral da vida, até ao momento em que há-de explicar pela primeira vez, com maior minúcia, o que faz a razão. A ética do Livro IV aparece desprovida de real conteúdo, não por acidente mas porque o diálogo não atingiu ainda o ponto em que se pode revelar a função da razão.

Que semelhança existe, de facto, entre a justiça platónica e a justiça ordinariamente considerada?

O argumento da *República* produziu até este momento uma definição de justiça, ou melhor, do que poderemos apelidar de "justiça-P", para lembrar que Platão ainda não expôs o estado, que *ele* chama justiça, apto a produzir o comportamento comummente considerado justo:

1. Justiça-P é a perfeita organização da alma.

Se Sócrates pode demonstrar isto,

2. a alma bem organizada é a mais feliz possível,

estará em condições de concluir que

3. ⑧ a alma justa-P é a alma mais feliz possível,

e responder ao repto lançado no Livro II.

O argumento para (2) terá de esperar pelos Livros VIII e IX, onde Sócrates compara a vida justa com todas as variedades de vida injusta. Mas podemos ver desde já que, por mais bem-vinda que ⑧ seja, este não servirá de resposta a Gláucon e Adimanto, os quais pretendiam que Sócrates demonstrasse que

4. a justiça, por si mesma, na alma, torna o justo mais feliz do que o injusto.

A dificuldade surge a respeito da noção do "homem justo" de Gláucon. Embora a justiça deste homem possa estar radicada na sua alma, ele pode ser identificado pelo que é em virtude dos actos que pratica ou não (ver 360b-362c). Gláucon quer, pois, que Sócrates prove que

5. a alma de quem pratica acções justas-O é feliz,

em que "justiça-O" se refere a uma concepção de justiça identificável segundo a perspectiva ordinária. Para que (5) derive de ⑧, deve ser no caso de

6. ⑦ a alma justa-P = à alma de quem é mais apto a praticar acções justas-O do que qualquer outro.

⑦ requer que a alma justa-P se encontre, todas as vezes, numa pessoa que, regular e previsivelmente, pratica acções justas-O.

Por que motivo é isto um problema? Os "padrões vulgares" a que Sócrates submete a sua nascente definição pretendem, no fim de contas, relacionar a justiça-P com a justiça-O (442e--443b). Sócrates faz uma lista de casos em que a pessoa com alma justa-P se coibirá de actos de injustiça-O. Exemplos não são argumentos — menos ainda o são as afirmações infundadas — mas Sócrates tem uma justificação premente para as suas reivindicações. Mais que tudo, a justiça-P implica autocontrolo e quanto mais disponibilidade de autocontrolo tiverem as pessoas menos susceptíveis serão de sucumbir às tentações dos próprios desejos. Os delitos mais ordinários podem referir-se a tais tentações, por isso é provável que a alma justa-P se encontre prevenida para as evitar.

Os problemas, como salientam os críticos modernos, começam quando observamos o praticante glauconiano de actos justos-O. Sócrates argumentou que

7. a justiça-P na alma causa uma acção justa-O regular, previsível e habitual.

Reconfortante pensamento. As almas justas-P vindas à existência servem de exemplos inspiradores de praticantes de actos justos-O, os quais — admitindo que Sócrates consiga provar (2) — também gozam de grande felicidade. Isto, porém, não satisfaz plenamente o requisito de Gláucon, de que Sócrates não mostre que *alguns*, mas *todos* os praticantes de actos justos-O têm uma vida feliz. Para tal alcançar, Sócrates precisa de uma premissa adicional

8. a prática regular de uma acção justa-O implica uma alma justa-P.

A identidade afirmada em ⑦ é a conjunção de (7) e (8). Segundo alguns críticos de Platão, este não só nunca prova que (8) é verdadeiro mas até parece não ter consciência de que tal lhe é necessário. Sem (8), Sócrates jamais responde ao repto de Gláucon; pois o que leva Gláucon à ansiedade no respeitante à justiça é precisamente o facto de essa justiça, *tal como ele a concebe*, poder não beneficiar o autor de actos justos. Se Sócrates não levar em linha de conta essa ansiedade, cometerá a falácia de irrelevância.

(8) é uma asserção difícil de provar. Pior, tem o mais aplatónico dos aspectos, porque afirma que todo o diligente respeitador das leis da sociedade pode reivindicar, mesmo sem de tal ter conhecimento, o ordenamento das partes da alma que o filósofo se afadiga em descobrir, ao longo dos quatro Livros da *República*. Faria mais sentido, tendo em consideração a indiferença de Platão pelas práticas ordinárias, negar o interesse de argumentar a favor de (8). Ele pode desembaraçar-se melhor se não reclamar que todos os popularmente considerados justos são justos, mas sim que os normalmente considerados justos fizeram substanciais, embora incompletos, progressos em relação à justiça genuína. Se Gláucon continua em ansiedade, depois de aprender isto, tanto pior para ele. O que ele precisa é de melhorar, aceitando a reavaliação dos seus próprios valores morais.

Apesar da expressão, certamente plausível, do que podia a convicção de Platão, não me parece esta uma resposta Platão. Penso que ele intenta garantir que qualquer pes- que pratica predominantemente acções justas-O — um lo mais digno de confiança, ou seja alguém que não espera velhice para se preocupar com o estado da sua alma — efectivamente uma alma justa-P. Afinal, Sócrates não eriu (ainda) que a justiça-P compete só aos filósofos. E se uém há-de gozar dos benefícios da justiça-P, porque não o o os fazedores constantes de acções justas-O?

Na verdade, Sócrates afirma isto mesmo, num argumento vai ao encontro do repto que a crítica de Platão suscitara. aplicar à sua definição de justiça os padrões vulgares, rates concentra-se na questão de saber o que o justo-P á ou não fará. Mas só atribui ao *in*-justo-P alguns dos os injustos-O que o justo-P reprimirá:

> [No caso de desfalque,] supões que alguém pensará ser ele homem para o fazer *e não antes aqueles que não são como ele?* (442e-443a; o itálico é nosso.)

> Ademais, o adultério, a negligência filial, a falta de cuidado pelos deuses, *são mais características de todas as outras espécies de homem* do que deste (443a; o itálico é nosso.)

Argumentando, outrossim, a favor de (7), Sócrates diz mbém que

9. se alguém não tem uma alma justa-P, encontra-se mais predisposto a praticar actos injustos-O.

Identifiquemos o ser injusto com o não ser justo, como faz Platão. Podemos, então, inferir de (9) que

10. se alguém não tem uma alma justa-P, não é a pessoa mais predisposta a praticar actos justos-O,

que implica que

11. se alguém é o mais predisposto a praticar actos justos-O, tem uma alma justa-P.

(11) é apenas a reafirmação de (8). Assim, Sócrates argumentou indirectamente que o praticante de actos justos-O possui uma alma justa-P.

Sócrates afirma claramente (8), só uma página mais adiante, ao explicar como a justiça-P é realizada:

> Não é verdade que fazer coisas justas também produz a justiça, e injustas a injustiça?... Produzir a justiça não será estabelecer as partes da alma numa relação de dominadora e dominada, o que está de acordo com a natureza? (444c-d).

Diz de novo outro tanto, mais adiante, na *República* (588e-591e). Assim, a prática regular da acção justa-O implica, *de facto*, que a alma de alguém é justa-P, talvez porque a adesão obrigatória (embora não-filosófica) ao comportamento socialmente prescrito promove o governo da razão. Longe de desprezar a noção comum de justiça, Platão pretende mostrar a sua estreita relação com a verdadeira justiça. Se aquilo que afirmou acerca da justiça-P confunde os leitores é porque estamos desacostumados à análise filosófica da justiça, e não porque a justiça da nossa vida diária seja uma fraude. Naturalmente, sem a análise filosófica, estamos condenados a compreender mal a natureza da justiça e a deliberar a seu respeito de forma desajustada. Que ninguém acuse Platão de desfrutar com o que de não-filosófico há na compreensão que os leitores têm dos assuntos morais. Mas nenhum dos seus elogios da filosofia pretende dizer que a vida moral conscienciosa vai na direcção errada.

É legítimo lamentar que Platão não tenha provado todas as suas opiniões acerca da justiça. Nunca explica como as acções justas-O afectam a estrutura profunda da personalidade. Sem uma explicação de tal mudança, não está em condições de demonstrar que a justiça definida no Livro IV é idêntica à concepção de justiça com que os interlocutores de Sócrates iniciaram a conversação. Mas, uma vez que ele

responde a este problema, embora apenas com opiniões infundamentadas, não pode ser acusado de o ignorar.

Sugestões de outras leituras

Para discussões gerais sobre a teoria psicológica, ver Netleship, *Lectures on the Republic of Plato*, e Cross & Woozley, *Plato's Republic*. As análises de Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, levantam problemas com a teoria que não se deixam resolver com facilidade.

Sobre o desejo (pp.110-115), ver Murphy & N. White, *A Companion to Plato's Republic*. Sobre a concepção formal da justiça no Livro IV (pp. 115-118) ver Irwin, *Plato's Moral Theory*, e Nussbaum, "The *Republic:* true value and the standpoint of perfection". Sobre a relação entre justiça platónica e acções justas ordinárias (pp. 118-123), ver sobretudo Sachs, "A fallacy in Plato's Republic", que inspirou este debate e, entre outras respostas a Sachs, Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Demos, "A fallacy in Plato's *Republic*?", Mabbott, "Is Plato's *Republic* utilitarian?", e Vlastos, "Justice and happiness in the *Republic*".

6

POLÍTICA RADICAL (LIVROS V-VII)

Agora que já possuímos o mecanismo para descrever a justiça e a injustiça, a defesa da justiça avança sem sobressaltos. De facto, quando Sócrates se prepara para terminar o seu argumento nos Livros VIII e IX, poucas surpresas aparecem. A surpresa está mais no tempo que demora para dar o passo seguinte. Pois, entre a definição de justiça e a prova da sua desiderabilidade, corre a longa digressão dos Livros V-VII.

Sem esta digressão, a *República* seria num argumento fechado e mais maciço. No fim do Livro VI, o leitor noviço interrogar-se-á sobre o contributo que a teoria platónica do conhecimento traz ao estudo da justiça. Mas a *República* teria uma importância filosófica muito menor sem os Livros V-VII. É que, à guisa de digressão em torno da cidade ideal, Platão traça as reformas políticas mais revolucionárias que procura fazer e, ao mesmo tempo, delineia a forma clássica da sua teoria metafísica que, por sua vez, inclui duas vertentes: a nova teoria do método filosófico (dialéctica) e as entidades que tal método torna possíveis (as Formas). Seja qual for o seu papel no argumento da *República*, estas discussões não são coisas de somenos, mas sim o coração da filosofia platónica.

Em nome da clareza, vou deixar os temas metafísicos para o próximo capítulo; este centra-se na política dos Livros V-VII. Não quer isto dizer que Platão entenda os assuntos como coisas separadas, mas apenas que convém reconhecer que estes três livros fazem mais sentido se o leitor abordar um tópico de cada vez.

A digressão

A abertura do Livro V assinala o seu começo com deixas de teatro tanto mais notáveis quanto menos dramático é o estilo adoptado pelos diálogos. Sócrates prepara-se para enunciar os quatro tipos de vícios no indivíduo e na cidade. Vimos então a saber que Polemarco, silencioso desde o Livro I, tinha estado a escutar atentamente o tempo todo, desde o seu lugar junto de Adimanto (449b). Puxando pelo manto deste (449b), perguntou: "Deixaremos passar esta?", referindo-se à vida comunitária dos guardiães, que Sócrates se contentara de mencionar de passagem (423e-424a). No início da *República*, Polemarco mandara um escravo puxar pelo manto de Sócrates (327b) e resistira a "deixá[-lo] regressar" a Atenas (327c). Agora, dispõe-se a iniciar a discussão. Não admira que Sócrates fale de voltar "ao princípio" (450c).

Os interlocutores de Sócrates querem que suspenda a analogia entre a cidade e a alma. A cidade viera à conversa para iluminar a justiça no indivíduo mas, nos três livros seguintes, Sócrates abandonará mesmo o pretexto de estabelecer o paralelo da cidade com a alma. Platão quer ter a liberdade de falar da cidade perfeita, sem o empecilho da analogia com a alma. Além disso, vê a figura do filósofo que há-de emergir no Livro V como uma oportunidade de abordar temas mais abstractos. O início do Livro V traz à memória o princípio do diálogo, em ordem a realçar o contraste entre o Sócrates historicamente concreto, que descera ao Pireu, e este orador, o porta-voz de Platão, que promete descer à caverna dos comesinhos negócios humanos, apetrechado com o discernimento da filosofia.

Duas ondas de paradoxo (451c-471b)

Gláucon, apresentando-se de novo como intérprete do grupo, encarrega Sócrates de descrever a comunidade das mulheres e dos filhos em conjunto com os guardiães. Sócrates hesita, baseando-se no facto de a cidade por ele descrita se afigurar talvez algo impossível e indesejável (450c). Gláucon

incita-o, com ar de quem está pouco interessado em tais questões (450c-451c), embora pouco depois (471c) venha a pressionar Sócrates a responder-lhes. A possibilidade da cidade perfeita, até agora afastada da questão, começava a impacientar os amigos de Sócrates, a partir do momento em que eles falam da cidade, sem considerar a analogia cidade/alma: porque, se vale a pena discutir a cidade como entidade política, terá de haver uma possibilidade política.

As mulheres (451c-457c)

Sócrates começa pela igualdade dos sexos. Quando muito, as mulheres diferem dos homens em grau, mas não em espécie. Por isso, devem tomar parte na obra e na educação dos homens. Tudo o que Sócrates dissera acerca do adestramento dos jovens guardiães aplicar-se-á igualmente às raparigas que sejam guardiãs. E quando os guardiães vão para a guerra, devem lutar em grupo misto, de homens e mulheres (452a). Ambos os sexos devem, em suma, fazer tudo em conjunto, sem ligar à opinião pública não esclarecida. Mesmo apesar de o espectáculo de idosas nuas em luta livre com idosos nus poder "parecer ridículo, no presente estado de coisas" (452a-b), Sócrates mantém o menosprezo "pelo que é costume" (452a). Em matéria de relações entre sexos, rejeita qualquer interesse em considerar o modo como as pessoas, de facto, vivem ou o que elas apreciam. Na verdade, Sócrates dificilmente manifesta na *República* maior desprezo pela opinião do que aqui.

O que lhe causa hesitação é o princípio subjacente à sua descrição da cidade perfeita, a saber (⑥), segundo o qual cada cidadão se encontra naturalmente preparado para executar uma tarefa peculiar. Aparentemente ⑥ definiria um papel cívico separado para as mulheres, pois, uma vez que têm filhos, ao contrário dos homens, a sua natureza tem de ser diferente da dos homens e, por isso, também as suas tarefas na cidade (453b-c). Este é, mesmo hoje em dia, um argumento corriqueiro contra a participação das mulheres na governação ou na vida profissional. Para Platão constitui um problema porque, enquanto respeitador das capacidades das

mulheres, não pode abandonar ⑥. Se as mulheres têm filhos, não deveriam assumir a função de governar a cidade.

Sócrates responde, distinguindo (454b-c) entre as características que definem e as que não definem a natureza de uma pessoa. Só os traços que afectam a execução de uma dada tarefa devem determinar que tarefas os cidadãos estão aptos a desempenhar (454c-d). Assim, o ter filhos, próprio das mulheres, nada teria que ver com a questão política dos seus deveres cívicos.

A analogia que Sócrates faz com os sapateiros calvos e providos de cabelo merece luz vermelha. Não contarão as diferenças entre sexos mais do que as existentes entre uma pessoa calva e outra com a cabeça coberta de cabelo? Mesmo que os órgãos reprodutivos da mulher não tenham efeito nas suas capacidades físicas e intelectuais, ainda assim poderia argumentar-se que o parto vincula naturalmente a mulher à assistência aos filhos, ao passo que o cabelo do homem não lhe atribui nenhuma actividade adicional, a não ser o pentear-se. Se as que têm filhos assumem também a responsabilidade de os criar, então a diferença entre as naturezas masculina e feminina implica grandes diferenças nas respectivas actividades.

Sócrates remenda a sua analogia com um argumento (454c-456b) que especifica o significado de "natureza" em ⑥.

1. O termo "natureza", tal como é usado politicamente, significa a aptidão mais para uma espécie de trabalho do que para outra. (455b)
2. As aptidões são distribuídas sem olhar ao sexo, como se pode provar pela capacidade dos homens para fazer tudo o que fazem as mulheres. (455c-e)

∴ 3. Não há diferenças relevantes de natureza entre homens e mulheres, quanto ao papel que cada qual deve desempenhar na cidade. (456a).

Note-se que (2), de que depende o argumento, só é verdadeiro se o parto deixa de se considerar uma tarefa. Dado que não o podemos excluir, com base na falta de importância do parto como actividade humana, a razão tem de ser a de que

aquele ocupa demasiado pouco tempo para merecer atenção maior. Se aceitamos as concepções tradicionais da família, esta conclusão parece forçada. Dependendo do número de gravidezes que uma mulher guardiã atravessa (um assunto que Platão nunca analisa) e das complicações que ela encontra, *podemos* estar inclinados a descontar a simples gravidez como ocupação em tempo inteiro. Mas se a mulher que dá à luz o filho tem de arcar com o trabalho de o assistir, o parto transforma-se em ocupação exigente. Assim, Sócrates tem de partir do princípio de que aquelas mulheres não têm responsabilidade pela assistência ao filho. O argumento supõe a separação entre dar à luz e educar os filhos, quer dizer, assume um sistema social de assistência à infância muito diferente.

Eis a razão por que Sócrates passa tão rapidamente ao ponto seguinte. A premissa adicional de que necessita para justificar a participação das mulheres na governação, a saber, que o parto pode ser separado da assistência ao filho e, por isso, não afecta a divisão do trabalho, requer a abolição da família.

Casamento e filhos (457c-461e)

Filhos e pais das classes superiores não se hão-de conhecer uns aos outros (457d). Esta mudança, porém, é mais imaginável do que a seguinte que Sócrates formula, ao dizer que esposas e maridos não se conhecerão uns aos outros — ou antes, homens e mulheres não hão-de partilhar qualquer relação comparável com a que hoje em dia existe entre maridos e esposas.

A existência de homens e mulheres na área dos guardiães fomenta a actividade sexual. E isto precisa de regulamento (458d). Já que os governantes se têm de envolver de uma maneira ou de outra nestas relações sexuais, devem então usar as relações para utilidade da cidade, combinando casamentos de tal forma que os melhores guardiães jovens, macho e fêmea, se juntem para procriar. Quando Sócrates fala destes "casamentos" dentro da classe dos guardiães, refere-se a copulações procriativas temporárias. Em épocas especiais do ano, os governantes anunciam que os casais podem procriar.

Para guardar do ressentimento os guerreiros, por este controlo das suas vidas, os governantes usarão uma lotaria fraudulenta que dê a aparência de a junção dos pares ser aleatória (460a). As crianças nascidas dos melhores casais serão educadas em grupo por especialistas, enquanto os seus pais regressam às suas vidas comunais. Os descendentes de guardiães não heróicos não serão educados, acontecendo outro tanto com quaisquer crianças nascidas fora de "casamentos" autorizados.

Platão é evasivo quanto ao que acontece às crianças ineptas. Para as que nasceram de guardiães mais velhos recomenda o aborto (461c), ao passo que os bebés de guardiães de pior qualidade e os nascidos com deformações deverão ser, ao que parece, expostos numa caverna (460c). Outras vezes, fala da não educação de certas crianças (459d-e, 461c), sugerindo provavelmente a sua remoção para uma classe inferior. Vai-se tornando claro que os governantes exercem maior poder sobre os guardiães do que nos Livros II-IV se indicava. "Terão de utilizar um montão de mentiras e de ilusões para benefício dos governantes", diz Sócrates, no tom mais impassível (459c-d). Mas, ao menos pode agora dizer que as capacidades reprodutivas das mulheres foram separadas da função mais usual da maternidade (460d) e faz retrospectivamente mais sentido para Sócrates ter desvalorizado a importância do parto, considerando-o incidental à natureza da mulher.

O feminismo de Platão

O Livro V defende um notável grau de igualdade sexual. Cônscio da virtualidade das mulheres, Platão reivindica a sua participação no governo da sua cidade e insiste que sejam educadas, par a par, com os mais talentosos jovens. A *República* contém igualmente aquilo que deve ser a mais primitiva conquista de uma linguagem de género neutro. Como o Livro VII infere à guisa de conclusão, Gláucon felicita Sócrates porque, diz, "tu produziste governantes homens que são totalmente belos" (540c). Gláucon usa a palavra *archôn*, o particípio masculino do verbo *archô*, "governar". Sócrates corrige-o, acrescentando: "E também governantes mulheres *(archousas)*, ó Gláucon... Não penses que o que eu disse se

aplica mais aos homens do que às mulheres" (540c). Com a insistência em incluir o particípio feminino, Sócrates não só recorda a Gláucon o acordo a que chegaram, mas adverte-o também de que o uso da linguagem masculina, a ser aplicada a toda a gente, pode levar ao esquecimento do lugar das mulheres no meio dos homens.

Platão merece tanto mais crédito pelas suas propostas quanto sabemos ter sido misógina a sua sociedade. Pelos antigos padrões romanos, por exemplo, os Gregos tratavam as suas mulheres com uma severidade insólita; entre eles, os Atenienses do tempo de Platão destacavam-se pelo seu sexismo. As mulheres da classe média casavam por volta dos dez, quinze anos, com homens duas vezes mais velhos; quando não morriam de parto, ficavam com a perspectiva de uma vida enclausurada em casa, tendo a seu cargo a cozinha e dobando ou tecendo para vestir. Platão reconhece o esbanjamento de recursos humanos que este sistema social implica e opõe-se-lhe sem dó nem piedade.

Não obstante, a perplexidade acerca do seu feminismo persiste, pois muitos intérpretes objectam contra aquilo que eu acabo de dizer, taxando-o de enganadoramente simplório. Defendem uns que a aparente autorização das mulheres nada tem que ver com o genuíno feminismo; opinam outros que, a despeito das suas boas intenções, Platão continuava a partilhar a misoginia do seu tempo.

Determinar se Platão era ou não feminista seria mergulhar facilmente num atoleiro. O feminismo de hoje abrange uma cascata de crenças e de métodos e tem-se submetido ao escrutínio inquisitivo sobre o que significa ou não significa; nem sequer cede a uma única versão da sua história, para que possamos examinar as origens do feminismo a fim de determinar se sim ou não ele se coaduna com o tratamento de Platão relativamente às mulheres. Mas podemos dizer, por aproximação, que se o moderno feminismo não consegue reconhecer-se nas afirmações de Platão é porque as modernas feministas querem impor os direitos das mulheres ou ajudar as mulheres a alcançar os seus desejos, ao passo que Platão não produz nenhum pensamento perceptível sobre qualquer desses assuntos. Ocorreu-lhe que uma cidade mais

eficiente põe as suas mulheres a combater na guerra e a promulgar leis. As mulheres podiam sentir-se mais realizadas sob um regime político desse tipo, mas o argumento de Platão funciona à mesma, na hipótese contrária. Ninguém espera que Platão esteja de acordo com todas as posições da teoria feminista hodierna, mas tão palpável desatenção pelo que as mulheres pretendem ou pelo modo como elas podem beneficiar parece excluir Platão do grémio dos feministas.

Se este argumento funciona ou não, depende da medida em que julgamos essencial que os direitos estejam considerados na filosofia política. Se todas as teorias políticas devem reconhecer os direitos do indivíduo, segue-se que todas as teorias políticas *feministas* devem reconhecer os direitos da mulher. Se, por outro lado, uma teoria política pode legitimamente iluminar os direitos do indivíduo, então os seus requisitos acerca do lugar adequado da mulher, enquanto *podem* ser verdadeiros ou falsos, prudentes ou insensatos, não devem ser rejeitados por perseguirem outros objectivos além dos direitos das mulheres. Esta objecção ao Livro V é demasiado forte, porque exclui todas as expressões da *República* em que os direitos não tenham absolutamente nenhum lugar. Os guardiães não têm direito à felicidade no seu trabalho (420b, 421b) nem qualquer direito à privacidade (416d). Os outros cidadãos não têm direito a governar-se a si mesmos (432a, 434a-b). E ninguém tem direitos, no sentido da fruição das liberdades pessoais (557b). Visto que os direitos de quem quer que seja não têm importância para Platão, a sua desatenção relativamente aos direitos das mulheres não é sinal da sua falha como feminista. Se realmente aceitamos como princípio necessário das teorias feministas a afirmação de que às mulheres tem sido negada injustamente a igualdade de oportunidade, então Platão é feminista, desde que "igualdade de oportunidade" se refira ao direito da sociedade a explorar os talentos dos cidadãos, mais do que ao direito dos cidadãos a perseguir os seus sonhos.

Ficamos com o problema da misoginia. Vários dos diálogos de Platão falam depreciativamente das mulheres. Na *Apologia*, Sócrates classifica os que litigam pelas suas vidas em tribunal como "não melhores do que as mulheres" (35b); no

Fédon refere-se às distracções das lamentações mulheris (117d). O *Timeu* adverte os homens de que, se viverem na imoralidade, hão-de reincarnar como mulheres (42b-c; cf. 76d-e). A *República* contém uma quantidade destes comentários de passagem (387e, 395d-e, 398e, 431b-c, 469d), provando nada menos que o desdém para com as mulheres. As palavras de Sócrates, ao referir a sua nova proposta, "a comunidade *(koinonia)* das mulheres" (v.g. 464a), sugerem que as mulheres estão destinadas a ser "possuídas em comum" pelos homens. Nunca sugere que os homens podem ser possuídos em comum pelas mulheres, mesmo dando-se conta de que uma mulher pode ter umas vinte relações procriativas, talvez com homens diferentes. Platão não consegue desfazer-se da ideia de que as mulheres pertencem aos homens; por duas vezes se refere Sócrates à "posse" *(ktêsis)* das mulheres pelos homens (423e, 451c). E não há nenhuma menção de um papel alargado para as mulheres, na grande classe inferior da cidade.

Temos também de explicar a insistência de Sócrates em que os homens ultrapassam as mulheres em qualquer tarefa exercida por ambos os sexos (455c, 456a), e o seu comentário, no Livro VIII, de que um sinal do fracasso moral da democracia é a igualdade sexual que ela promove (563b). Não podemos censurar estas afirmações como descuido; decorrem da crença profundamente instalada de que as mulheres não são de facto iguais aos homens. Dizer isto não é rejeitar as recomendações de Platão, mas reconhecer a sua vulnerabilidade perante os preconceitos da sua época. Ele torna-se algo menos feminista mercê destas convicções persistentemente misogínicas, embora as suas ponderadas afirmações continuem tão revolucionárias como apareceram à primeira.

A grande família, no lar e na guerra (426a-471b)

Com a dissolução da família, Sócrates completa o quadro da cidade perfeita. A presente secção, que fornece um vívido relance pela cidade perfeita em acção, dá também um claro sentido da enorme diferença que a cidade de Platão apresenta relativamente a qualquer sociedade que os seus leitores alguma vez habitaram.

Primeiro, Sócrates defende as suas opiniões sobre a família, argumentando que a unidade oferece o maior bem que uma cidade pode ter (462a-464b), fornecendo depois uma lista informal dos benefícios, imediatamente apreciáveis, a favor da cidade. Esta dupla estratégia é desde já familiar: após cada significativa opinião política ou ética da *República*, Platão expõe primeiro a defesa teórica da sua posição e, depois, renova o apego à moralidade convencional com uma defesa que dispensa o apoio da teoria.

Ao abolir as famílias, Sócrates transformou a cidade, ou ao menos a sua classe governante, numa única família. Este "ou", naturalmente, desliza para uma questão importante a que é difícil de responder com base na prova textual: imagina Platão que a unanimidade e a fraternidade surgem entre todos os cidadãos da sua cidade ou só entre os guardiães, visto que as reformas da família se aplicam só a eles? A linguagem implica umas vezes a primeira hipótese (462b, e; 463e; cf. 432a) e, outras vezes, a última (463c; 464a, b). Com toda a verosimilhança, ele esquece a classe produtiva e, por isso, considera a unidade entre os guardiães como suficiente para a unidade entre os cidadãos, no seu todo. Em qualquer caso, Sócrates argumenta que a unidade melhora a cidade:

1. O maior bem da cidade é o que a unifica; o maior mal, o que a divide (463a-b).
2. Quando todos os cidadãos partilham os mesmos prazeres e os mesmos sofrimentos, a cidade está unificada; quando têm prazeres e sofrimentos privados, está dividida (462b).
3. A cidade em que as mulheres e as crianças são mantidas em comum goza da maior unanimidade em matéria de sofrimento ou prazer (463e)

∴ 4. A comunidade das mulheres e crianças entre os auxiliares traz o maior bem à cidade (464b).

O argumento é válido. Serão verdadeiras as premissas? É difícil dizê-lo a respeito de (3). Que a cidade platónica venha a conter a harmonia total é inverosímil, pois o povo pode fender-se em grupos, mesmo sem famílias e sem propriedades

sobre que possam abrir conflitos. Platão dá pouca atenção à possibilidade de uma desavença intelectual entre governantes e auxiliares, mas o certo é que este tipo de desavença pode dividir a comunidade. E embora os guardiães não possuam dinheiro nem terras, gozam de menor ou maior honra dentro da cidade. O certo é que o desejo de ser o guerreiro mais valente da cidade pode levar dois guardiães a uma competição malsã.

Todavia, Platão tem razão em atirar sobre a família uma culpa especial pela agitação civil. Mais do que nenhuma outra instituição, a família gera lealdades do mesmo tipo e da mesma intensidade que a lealdade ao Estado. As famílias funcionam, observa Aristóteles, como microcosmos do Estado, com as suas leis próprias, as suas economias e as suas sanções de comportamentos (*Política*, II.7 e 13). Mas, enquanto Aristóteles usa este paralelo entre família e cidade, para justificar o governo, Platão interpreta-o como traição à sociedade organizada, já que a lealdade para com a família pode socavar a lealdade para com o Estado. Além disso, Platão parece pensar que os sentimentos produzidos no seio da família atingem um nível de irracionalidade, sem paralelo com os sentimentos que os guardiães partilharão com os membros da sua classe. Entre as mazelas que se encontram nas cidades tradicionais, Sócrates inclui os "prazeres privados e os desgostos por coisas que são privadas" (464d). Embora a morte de um dos guardiães da cidade perfeita venha a mortificar todos os outros (462b), esta mortificação não equivalerá à dor do luto privado. No interior da família, as relações são simplesmente mais intensas.

Os problemas não ficam por aqui, porque, se os sentimentos dos guardiães são tão difusos, quer dizer que não existem de forma nenhuma, como observou Aristóteles: os sentimentos intensos podem ser substituídos por sentimentos absolutamente inexistentes, estando os guardiães em total falta de lealdade mútua. Mas é a premissa (1) deste argumento que realmente activa o alarme, porque mostra como Platão prolonga as implicações desta premissa basilar. Como provaram as suas definições de justiça cívica e psíquica, no Livro IV, Platão identifica as maiores traições contra a vida perfeita como

conflitos internos, quer se trate da guerra civil, na cidade, quer da ambivalência, na alma. O Livro I preparou o caminho para esta posição, ao identificar a injustiça, primeiro, com a competição desenfreada [①] e depois com qualquer força dissolvente da coesão de um grupo social [②]. A presente premissa (1) substitui "injustiça" por "o maior mal que pode acontecer a uma sociedade" e, por isso, deriva directamente daquelas premissas. Novamente, o estabelecimento de uma cidade, no Livro II, começou com a pressuposição [⑤] de que os seres humanos exigem uma comunidade para viverem uma vida reconhecidamente humana. Este princípio implica que tudo quanto cause erosão nos vínculos desta comunidade atraiçoa a capacidade de os seus cidadãos terem uma vida aceitável; por isso (1) pode também dizer-se que deriva de ⑤.

Se (1) se baseia em pressupostos relativos à justiça, que têm tão profundamente imbuído até este ponto o argumento da *República*, só pode ser descartado com risco para o argumento maior. Mas o presente contexto mostra que (1) conduz a extremos perigosos no controlo social. A abolição da família é só um exemplo. Enquanto a unidade tiver a precedência sobre todos os outros valores, a cidade de Platão conseguirá justificar qualquer concentração de poder, qualquer violação do que consideramos direitos inalienáveis, como a liberdade de expressão e de religião, o processo devido ao acusado ou o controlo sobre o próprio lar e o próprio corpo. O argumento presente avisa que a unidade exige sacrifícios da parte dos indivíduos. (Ver pp. 232-237, para mais observações sobre a ditadura platónica).

Após o argumento vem a lista de benefícios mundanos (464c-466d). A cidade onde mulheres e crianças são mantidas em comum libertar-se-á de processos legais, de facções, de assaltos e de ignomínias que acompanham a pobreza familiar. Em todo o caso, Sócrates ridiculariza o assunto, quando deveria encarar a questão de saber se alguma vez tal cidade poderá vir a existir. Visto que o tema da possibilidade da cidade surgiu já duas vezes no Livro V (450c, 457d), este seria o momento lógico para Sócrates directamente o visar. Em vez disso, protela uma terceira vez a discussão, até ao protesto de Gláucon em 471c-476b. Raramente acicata Platão

tão deliberadamente a curiosidade do leitor: este último adiamento traz-nos a denúncia conclusiva acerca da importância e dificuldade do tema pendente.

Entretanto, Sócrates descreve a cidade em guerra (466d-471b). A passagem de 469b a 471b merece uma nota especial. Sócrates faz distinção entre as práticas da cidade em guerra contra os bárbaros e as mesmas práticas na luta contra outras cidades gregas. As limitações que ele prescreve, quanto ao último caso, são o reconhecimento prévio de que até o estado de guerra pode conter restrições civilizadas, numa antecipação de um código internacional tão moderno com o é a Convenção de Genebra. Mas mesmo quando exige dos seus guardiães e, implicitamente, dos seus contemporâneos, que transcendam as suas sujeições tradicionais à cidade pátria, Platão revela o seu aferro aos preconceitos do seu tempo e do seu meio. Como muitos Gregos, traça uma linha nítida entre os que partilham a língua e a cultura e todos os outros (ver 452c). Mais tarde, Sócrates há-de sugerir que a cidade perfeita pode ter tido origem em terras bárbaras (499c), mas a sugestão aparece e desaparece muito mais depressa do que a presente condenação dos bárbaros. Podemos ver nesta inconsistência de Platão, como ao tratar das mulheres, um exemplo da medida em que até os pensadores determinados a afastar-se da opinião popular podem ser tentados a aceitar as suas crenças mais mesquinhas. É, contudo, digno de nota que o *Político*, escrito mais tarde, diverge para rejeitar as arbitrárias divisões da humanidade, em Gregos e bárbaros (262c-e). Ver também o reconhecimento, da parte de Platão, das origens não helénicas de muitas palavras gregas, no *Crátilo* (409d-e, 425e) e o seu respeito pelo Egipto, nas *Leis* (v.g. 656d-657b; 819b-d) e *Timeu* (22b-23b).

Os filósofos-governantes (471c-502c)

A possibilidade da cidade (471c-473c)

Sócrates ensaia todas as manobras ao seu alcance para evitar a questão de saber se esta preciosa cidade terá viabilidade.

Recorre à contra-afirmação, nesta altura já mais que familiar, de que apenas falou da cidade justa a fim de descobrir a natureza da justiça, na alma (472c; cf. 592a-b). Mas a cidade agitou-se demasiado para que a sua existência possa ser ignorada.

O que vem a seguir, para o fim do Livro VII, é a afirmação e defesa da ideia política mais radical da *República*, ou seja que ou os filósofos passam a ser reis ou os reis existentes aprendem filosofia. Dado que a defesa desta posição pressupõe uma concepção sobre o papel da filosofia, grande parte da discussão subsequente vai embrenhar-se na pesquisa do conhecimento e dos métodos capazes de o atingir. Guardarei a discussão destas pesquisas para o capítulo seguinte; o que deste resta analisará os assuntos claramente políticos, desde este ponto até ao final do Livro VII. Aquelas páginas abrangem as duas partes da defesa de Sócrates a favor do governo de filósofos:

1. porque fazem os filósofos leis perfeitas e porque é possível um governo de filósofos (473c-502c);
2. como preparar os guardiães para governarem como filósofos, dada a sua existência na cidade platónica; ou como preservar a existência de uma cidade que podemos reconhecer como perfeita (502c-541b).

As páginas seguintes abrangerão o primeiro destes tópicos e as pp. 145-152, o segundo.

O conhecimento, a crença e os filósofos (473c-487a)

Uma vez de acordo com a exequibilidade da cidade, Sócrates alvitra que filosofia e poder político "coincidem no mesmo lugar, enquanto as inúmeras naturezas, abrindo agora caminho para [a prática de] uma coisa com exclusão da outra, são por necessidade excluídas" (473d). Embora não seja insignificante nem fácil de realizar, esta única mudança política *é* possível, diz ele (473c). Por conseguinte, também a cidade perfeita é possível.

Desde esta passagem até 502c, Sócrates defende que a cidade perfeita pode vir a existir. Em termos muito amplos,

o argumento atribui todas as excelências aos filósofos, justificando, por isso, a sua supremacia:

1. A cidade perfeita é possível se, e apenas se, for possível da parte dos seus dirigentes um governo virtuoso e experiente (484d).
2. ⑨ O governo virtuoso e experiente é possível se, e apenas se, os governantes forem filósofos.
3. O governo conduzido pelos filósofos é possível (502a-b).

∴ 4. A cidade perfeita é possível.

Nem (1) nem (3) pedem muito comentário. É ⑨ que ocupa a atenção de Sócrates nesta parte do argumento, quando ele tenta demonstrar que as características do filósofo genuíno também contribuem para um governo político eficiente e virtuoso. Separará ⑨ em asserções sobre a virtude e o conhecimento, para então reivindicar que uma e outro se encontram nos filósofos e em ninguém mais. Assim, a presente passagem (474c-487a) argumenta a favor da verdade de ⑨, baseando-se na afeição dos filósofos pelo saber:

1. Os filósofos amam toda a espécie de saber (474c--475c).
2. Ninguém mais ama toda a espécie de saber (475c--480a).
3. ⑩ O amor por toda a espécie de saber produz o conhecimento das questões éticas.
4. O amor por toda a espécie de saber produz a virtude (485a-486e).

∴ 5. Graças a (3) e (4), o amor de toda a espécie de saber transforma a pessoa num governante virtuoso e experiente.

∴ 6. ⑨ De (1), (2) e (5) segue-se que alguém é um governante virtuoso e experiente se, e apenas se, for um filósofo.

Este argumento, se funcionar, defenderá a teoria política de Platão. Ao mesmo tempo transformará a política numa

busca intelectual, em vez da efectiva busca prática a que estamos habituados — ou melhor, forçar-nos-á a reavaliar o que entendemos por "pesquisa intelectual".

A premissa (2), que exclui a governação feita por não filósofos, entra neste argumento por uma razão concreta, como se conclui da advertência de Gláucon a Sócrates, de que a turba há-de apanhá-lo e puni-lo pela sua proposta (473e-474a). Os diálogos de Platão pressagiam com frequência o julgamento e a execução de Sócrates — a *República*, em particular, alude à sua vida e ao seu destino em 494d-e, 516e-517a, 539a-d) — mas *este* presságio ressoa de um modo especial, porque a discussão do governo de filósofos recordaria a todos os Atenienses o desprezo com que os seguidores de Sócrates traíram a democracia. Recorde-se que a decisiva perda de Atenas, durante a Guerra do Peloponeso, ocorreu na atabalhoada Expedição Siciliana, que não poderia ter sido levada a cabo sem a influência do jovem amigo de Sócrates, Alcibíades; recorde-se que, depois da guerra, Crítias e Cármides instigaram os mais antidemocráticos excessos dos Trinta Tiranos. E aqui encontramos nós uma conversação, tida em tempos mais inocentes, durante a qual Sócrates propõe um governo de filósofos. O desafio para Platão está em distinguir os filósofos dos seus imitadores, ou seja dos ditadores que usurpam o poder, apenas armados de falsa confiança na sua superior sabedoria.

Por isso, Sócrates dispõe-se, de imediato, a definir o filósofo, não vá acontecer que Crítias e Cármides pervertam tal figura. Chama ao filósofo um amante de todo o tipo de saber, mas Gláucon assinala que os amantes de espectáculos e de sons (onde se incluem, sobretudo, os sons dos discursos políticos) também gostam de saber (475d-e). É por isso que Sócrates traça uma linha nítida entre os filósofos e os seus rivais.

Dois argumentos se seguem, um rápido, para explicar esta distinção a Gláucon (475e-476d), e outro mais elaborado, para explicar a não-filósofos porque é que o seu "conhecimento" é realmente, e só, uma opinião, em comparação com o genuíno conhecimento dos filósofos (476d-480a). Os pormenores deste argumento pertencem ao capítulo seguinte; de momento vou supor que a conclusão de Sócrates é verdadeira. A questão permanece, contudo: que provou ele de relevante quanto ao

governo político dos filósofos? Se o argumento é para justificar tal governo, tem de demonstrar não só que apenas os filósofos estão de posse do conhecimento, mas, além disso, que o que sabem fará deles uns governantes óptimos. Devem possuir o conhecimento das matérias éticas [⑩], de modo a poderem dirigir uma cidade.

Entre os objectos de conhecimento do filósofo, ambas as componentes do argumento incluem a justiça (476a; 479a, e). Não se trata de um truque da parte de Platão. Os termos morais, como explicarei, ajustam-se especialmente bem a esta crítica das opiniões do diletante. A crítica, contudo, permanece inconclusiva, porque visa dizer por que razão o diletante *carece* de conhecimento, e não por que razão o filósofo o *possui*. Como estratégia de exclusão de pretendentes à experiência política, funciona muito melhor do que como justificação de ⑩. Esta passagem é vaga quanto à natureza das Formas que os filósofos conhecem, e até que ponto se pode dizer que eles as conhecem. Neste sentido, o argumento é uma nota promissória sobre os argumentos seguintes, a começar por 502d e continuando pelo Livro VII. Até ao presente, Platão não provou que o conhecimento teórico associado à filosofia pode garantir qualquer conhecimento prático, do género daquele que os governantes necessitam.

Se parece impossível imaginar o pensamento prático acompanhado pelo teórico, isso não é acidental nem um assunto menor, mas sim, na minha opinião, o problema mais importante que a *República* enfrenta. Recorde-se que ⑥ afirma, e o argumento da *República* reitera, que cada pessoa está, por natureza, mais bem preparada para uma única tarefa. Ora, Sócrates afirma que o governo político, que depende da experiência prática, e a filosofia, cuja perícia é altamente abstracta, andam emparelhadas. Se Platão abandona ⑥, o seu sistema político entra em colapso. Se ⑥ se mantém, a conjunção da filosofia com a governação é antinatural; mas, visto que a cidade perfeita depende dessa conjunção, é também antinatural e nunca pode existir. De uma ou de outra maneira, Platão deve depor a esperança por uma cidade perfeita, a menos que consiga demonstrar que a filosofia é inerente ao conhecimento ético.

De momento, Sócrates deixa de lado o tema e volta a atenção para a premissa do argumento desta secção que continua a ser necessária:

4. O amor por todas as espécies do saber produz a virtude.

Se ele conseguir provar que os filósofos "serão capazes de possuir estes dois conjuntos de qualidades" (485a), ou seja o conhecimento e a virtude, então fica completo o seu argumento.

Sócrates defende (485a-487a) que a virtude acompanha sempre o exercício da filosofia, graças à paixão pela sabedoria inerente a todo o filósofo, uma paixão que reduz as outras paixões (485d). Libertos dos mundanais cuidados, através do amor pela sabedoria, os filósofos são cada vez mais moderados (485e), corajosos (486b) e justos (486b).

Este argumento exige uma paixão avassaladora para os filósofos, que nunca pode existir em mais ninguém com tanta intensidade. Ignora a possibilidade de essa paixão tão forte poder levar a novos vícios, desconhecidos dos escravos dos apetites sensuais. Acima de tudo, o argumento ignora a experiência abundante de que as pessoas absorvidas em ocupações cerebrais podem até manifestar-se mais susceptíveis do que ninguém. Mas o argumento é digno de nota, por introduzir uma ideia que terá implicações a longa distância, mais adiante, na *República*. Sócrates baseia a sua afirmação sobre a virtude do filósofo, dando relevo à natureza erótica da afeição do filósofo pelo saber. Os filósofos estão "apaixonados por" uma espécie de saber (*erôsin*, 485b), o seu apego é um desejo (*epithumia*, 485d; cf. 475b). Podemos atribuir a Platão a premissa que segue:

⑪ A parte racional da alma tem desejos próprios.

Nenhum desejo deste tipo era evidente na discussão sobre a razão, no Livro IV. O silêncio do Livro IV quanto ao desejo da razão deve-se, de facto, a que a sua ética teórica parece puramente formal (ver pp. 115-118). Se a razão tem desejos, a justiça será mais do que um equilíbrio das paixões humanas; como veremos no Livro IX, a vida perfeita privilegiará a actividade filosofante.

Além disso, se a razão pode simultaneamente desempenhar a governação prática da alma e a pesquisa teórica da verdade, quer dizer então que o filósofo (cuja razão é mais bem desenvolvida do que a de ninguém mais) é simultânea, natural e incontroversamente, por um lado, o mestre prático da cidade e, por outro, o inquiridor teórico da verdade. Então ⑥ não impede o governo do filósofo, mas exige-o.

Os filósofos na sociedade real (487b-502c)

Antes, porém, de completar a sua teoria da filosofocracia, como podemos chamar ao governo dos filósofos, Sócrates tem de enfrentar a ateórica figura de Adimanto. Esse lisonjeiro retrato do filósofo é uma perfeição, diz, e Sócrates incluía nele Gláucon, por meio das suas famosas e tendenciosas perguntas, mas ninguém acreditava nisso (487a-d). A experiência mostra que a maior parte dos adultos que se dedicam à filosofia se tornam excêntricos — "para não dizer de todo viciosos" — enquanto os poucos decentes são inúteis para a comunidade (487c-d).

Platão precisa de enfrentar esta acusação, se a sua filosofia política se destina a ter voz quanto às realidades da política. Como antes, acompanha o argumento abstracto com outro que reconhece a importância das percepções populares. Desta vez é uma parábola: a cidade é como um barco e a sua população, o dono do barco, um homem poderoso mas surdo e míope, com um escasso conhecimento da navegação. Os políticos assemelham-se a marinheiros que competem pela capitania do barco, maquinando contra os seus competidores pela aprovação do dono, mas todos eles hostis a alguém que tenha real conhecimento da navegação. Ao estudo das estrelas e do vento, a que o verdadeiro comandante se dedica, chamam eles nefelibatismo; a seus olhos, toda a tentativa de navegar é inútil (488a-489a).

Esta imagem deve não pouco aos *Cavaleiros* de Aristófanes, uma alegoria política em que um ancião confuso, chamado Demos ("o povo" ou "o público em geral"), precisa de ser

protegido de comerciantes matreiros; Platão transfere simplesmente a situação cómica para um barco. Se admitirmos a parábola como argumento, origina um círculo vicioso, pois pressupõe, da parte do filósofo, conhecimento da arte de governar e, até aqui, Platão não demonstrou que tal conhecimento exista. (A imagem é também deficiente ao falhar na comparação do conhecimento moral, relativamente a uma especialidade. Já fiz notar a debilidade da comparação, quando Sócrates fez dele uso abundante no Livro I; ver pp. 49-51). Sócrates não está só a explicar o motivo por que os filósofos *parecem* inúteis nas sociedades reais, mas porque realmente o *são* (489b). Dado o grau de influência que tem no mundo o poder político, o conhecimento da melhor política que um Estado deve prosseguir nada tem a ver com a execução dessa política.

Ao voltar-se para o assunto dos filósofos viciosos, concorda de novo com Adimanto, virando mais uma vez a crítica contra a sociedade que corrompeu os filósofos. A população corrompe os jovens intelectuais, ao forçá-los a cortejar o favor popular, em detrimento da persecução da verdade (489d-495b). Insurge-se contra quem quer que tente educá-los, desviando os talentos do educador para a prática da intriga política. (Em 494c-495b, especialmente, Platão pretende que o leitor pense em Sócrates e em Alcibíades.) Quanto à perversão da filosofia que Adimanto passou por alto, a pretensão de sabedoria de exibicionistas filósofos *falhados* (495c-496a), isso apenas acontece porque a sociedade humana recusou honrar a perspicácia da filosofia. Neste mundo, o filósofo incorrupto apenas pode esperar ter uma vida privada virtuosa — e não é mau objectivo, diz Sócrates, mas bem longe do óptimo (496a-497a). (Também aqui Platão está a pensar no Sócrates histórico, ao lamentar as realidades políticas que o impediram de fazer o verdadeiro trabalho de filósofo.) Os filósofos pertencem à cidade perfeita, onde os seus talentos podem melhorar a vida de cada um. Em todas as outras cidades seriam verdadeiras as objecções de Adimanto (497a-c).

Adimanto intuira algo de importante acerca da volatilidade das relações entre filósofos e políticos. Até mesmo na cidade perfeita, os governantes terão em atenção o potencial latente de corrupção presente nos intelectos talentosos (497c-

-498c). Não é só que os filósofos, porque humanos, ficam vulneráveis à corrupção; é mais o facto de algo relativo à sua natureza que os deixa geralmente à mercê das lisonjas, da riqueza e da glória. Significativamente, esta passagem marca a primeira asserção clara da *República* sobre a necessidade de preservar e provar os filósofos-governantes à luz da sua fragilidade. Mesmo assim, a despeito das concessões a Adimanto, Sócrates não lhe respondeu. O que propôs foi uma visão alternativa dos fenómenos que Adimanto descreve: mais do que na demonstração da intrínseca malícia dos filósofos, aqueles falham na condenação do divórcio da sociedade, entre o poder e o conhecimento. A visão alternativa tem de ter plausibilidade, se havemos de considerá-la como mais próxima da verdade do que a versão usual; ora, a plausibilidade da visão de Sócrates repousa na sua reivindicação de que os filósofos têm o conhecimento que fará deles governantes melhores. Platão precisa de provar que aquilo que a filosofia faz naturalmente está orientado para a perspicácia politicamente valiosa; precisa de provar a verdade de ⑩.

Os filósofos na cidade perfeita (502c-541b)

Alcançámos o âmago da *República*. Em primeiro lugar, Sócrates define o objectivo estrito desta secção: pressuposto o surgimento da cidade perfeita, como consegue esta manter-se? Que sistema de educação protegerá os filósofos da corrupção? A resposta a estas perguntas terá também de explicar a forma de a educação filosófica preparar o guardião para o poder político. Para resolver *este* problema, Sócrates terá de investigar o objectivo último da actividade filosófica. Nesse sentido, faz uma nova digressão para delinear a finalidade suprema da filosofia. Podemos, portanto, dividir em duas esta secção, a saber, o esboço da Forma ou Ideia[1] de Bem (502c-521b) e o sistema pedagógico da cidade (521c-541b).

[1] Este é um dos muito poucos pontos a respeito dos quais eu me afasto da terminologia da tradução de Bloom. Este usa "ideia" para traduzir o termo grego *idea*; prefiro empregar a palavra "Forma", um pouco mais usual.

A Forma do Bem (502c-521b)

Pretendendo, embora, falar apenas da educação dos filósofos, Sócrates diz que vai submetê-los ao "estudo máximo" (503e, 504d). Pressionado a explicitar isto, usa uma série de imagens para sugerir a Forma do Bem, o pináculo da inquirição filosófica. A Forma do Bem é como o sol (507c-509c); as relações entre a Forma do Bem, todas as outras Formas e os objectos da palavra visível podem traçar-se ao longo de uma linha divisória (509d-511e); a relação dos seres humanos com a Forma do Bem assemelha-se à relação entre os prisioneiros de uma caverna e o sol (514a-517c).

Como princípio supremo da ética e da metafísica — a um tempo, *a melhor* coisa do mundo e a *mais real* —, a Forma do Bem promete justificar o governo dos filósofos (506a). Quem dominar a prática filosófica na demanda dos princípios mais gerais por trás de um fenómeno chegará eventualmente a esta entidade, a qual explica em que consiste a bondade de todas as coisas. Sem o conhecimento desta Forma, nunca é possível pensar coerentemente acerca de temas morais, nem decerto determinar o padrão moral da vida humana (505a-b).

O custo desta abrangente teoria da realidade e da vida boa é o facto de ela degradar o valor do comportamento ético, quando intentado sem a filosofia. Em termos do argumento da *República*, isso significa que a Forma do Bem substitui a justiça como objecto da inquirição ética. Significa também que ⑦, que identifica a justiça platónica com o comportamento comummente justo e que Sócrates se empenhou em demonstrar no Livro IV, prova não ser a última palavra sobre a ética. O Livro IV definia a justiça como a virtude preeminente e fundamento de toda a moralidade. Agora todo o olhar se volta para a Forma do Bem. Sócrates não só declara esta Forma "mais importante do que a justiça" (504d), mas afirma que "é valendo-se alguém da [Forma do Bem], juntamente com coisas justas e tudo o mais, que elas se tornam úteis e benéficas" (505a). Tinha já advertido os seus interlocutores, no Livro IV, de que a definição da justiça por eles admitida seria uma perfeição de segundo grau, inferior à verdadeira inteligência dos princípios morais (430c, 435d).

Tomámos finalmente o itinerário mais longo e alcançámos este modo de entender. Vistas daqui, "as outras virtudes da alma" perdem o brilho, reduzidas a simples "hábitos e exercícios" (518d-e).

Será que tal implica a falsidade da teoria do Livro IV? Mais criterioso seria dizer que a teoria é *parcial*. Falha sobretudo em não oferecer uma explicação da natureza da razão. Uma teoria ética completa acrescentará, à explanação do Livro IV, um papel mais activo para a razão filosófica.

A Alegoria da Caverna traz de novo a política para esta discussão da Forma do Bem. A vida humana, diz Sócrates, pode imaginar-se como a situação de prisioneiros numa caverna, algemados em filas, de costas viradas para a entrada, incapazes de desviar sequer a cabeça do teatro de sombras que lhes passa em frente, na parede da caverna (514a-b). Não são as sombras dos objectos reais nem a projecção delas pela luz do sol, pois esta luz não consegue penetrar na caverna. Em vez disso, há uma fogueira atrás dos prisioneiros, com homens passeando de um lado para o outro, alçando modelos de objectos reais. Os prisioneiros olham as sombras destes objectos e julgam ver a realidade (515b).

De acordo com esta alegoria, estudar filosofia torna-se no processo de se libertar das algemas e, esforçadamente, conseguir ver, primeiro, a fogueira, depois a boca da caverna e, por fim, o mundo exterior iluminado pela luz solar. Uma vez fora, os iniciados têm de se acostumar àquela luz fulgurante, olhando, primeiro, as sombras e reflexos dos humanos e outras coisas, em seguida as próprias coisas e, finalmente, a fonte de toda a luz, o sol (515c-516b). Não admira que quem regresse à caverna e tente desenganar os prisioneiros que lá ficaram das suas ilusórias opiniões acerca da realidade seja desprezado e escarnecido: ignorantes da grande luz que atrás deles brilha, os prisioneiros tomam a desorientação de alguém que caminha da luz para a escuridão pela confusão superficialmente semelhante de quem passa da escuridão para a luz (516e-517a; 518a-b).

Por muito que a troça dos prisioneiros pelo filósofo recorde de novo a pessoa de Sócrates, Platão pretende algo mais do que defender a memória do seu amigo. O ponto fulcral da

alegoria transfere-se da sociedade para o filósofo, dos maus tratos que os filósofos enfrentam no mundo, tal como o encontrámos, para o dever que lhes pesa nos ombros, num mundo bem organizado. Quem quer que tenha alcançado a Forma do Bem preferirá não regressar aos mesquinhos negócios humanos (517d-e, 519d): na cidade platónica, os filósofos serão intimados a entrar na política (519d).

Gláucon protesta, dizendo que esta compulsão faria uma injustiça aos filósofos (519d). A resposta de Sócrates, substancialmente a mesma que dera já a Adimanto acerca da felicidade dos guardiães (420b-421c), é que a cidade não existe para auxiliar qualquer das classes de cidadãos mas para produzir um todo harmonioso (519e-520a). Aliás, os guardiães recebem já auxílio que baste da sua cidade, pois, ao contrário dos filósofos que conseguem surgir de surpresa no sítio pedregoso que são as cidades reais, devem a felicidade contemplativa às instituições da cidade (520a-c). E só eles têm o que a sua cidade necessita: o governo dos filósofos beneficia a cidade mais do que outro governo o faria, porque é o único exemplo de poder exercido com relutância. Só os filósofos conhecem uma vida mais feliz do que a de governar; daí que só eles governem sem cair em facções (520d-521b; cf. 345e).

Por muito que a negação da *República* em reconhecer o direito dos indivíduos a conduzir a própria vida possa confundir algum leitor, não é esta passagem a pior manifestação de tal atitude. Noutro sentido, porém, a discussão ameaça de forma mais profunda a teoria política de Platão, pois implica que os filósofos têm algo de melhor a fazer do que governar a cidade. Se as actividades filosóficas de governar e de contemplar são tão diferentes entre si — assaz diferentes para que Sócrates negue que a primeira é "óptima" (540b) —, nesse caso resulta questionável a unidade da filosofia com a política. Embora sem negar a aptidão dos filósofos para governar, esta passagem atribui-lhes duas tarefas perfeitamente distintas a desempenhar. Assim, ⑥, que a Forma do Bem supostamente acomodava à filosofocracia, aparece ainda em desacordo com a organização política da cidade. A unidade do conhecimento teórico e prático permanece um problema para Platão.

A educação dos melhores guardiães (521c-541b)

Sócrates regressa finalmente à questão original desta digressão dentro de uma digressão: que passos terão de dar os dirigentes da cidade em direcção aos filósofos atentos não aos aspectos mutáveis do mundo mas às verdades eternas do reino inteligível? O restante do Livro VII sugere um currículo para efectuar a conversão. À música e à ginástica, que garantiriam a educação dos guardiães nos Livros II e III, Sócrates acrescenta a matemática (522c-e; 525b-526c): esta inclui a aritmética, a geometria, plana e dos sólidos, a astronomia e a harmonia. Terminado este período da educação dos guardiães, sucedem-se dois ou três anos de ginástica (537b). Dos vinte aos trinta anos, dedicam-se ao estudo sinóptico de todas as matérias (537b-c), após o que, dos trinta aos trinta e cinco, fazem a primeira introdução à dialéctica (537c-d; ver 532d-534c, para a descrição da instrução em dialéctica). Seguidamente, servirão a cidade durante quinze anos em postos militares e civis, como soldados, polícias e administradores subalternos (539e-540a). Só na idade de cinquenta anos são conduzidos à visão da Forma do Bem e, contemplada *esta*, dividem o seu tempo entre a filosofia de nível superior e o governo à escala suprema (540a-c).

A doutrina educativa de Platão

Como educador, Platão combina recomendações progressistas com as mais repressivas e militaristas. A sua proposta mais genérica transformou-se numa atitude tão comum que o leitor pode passar por alto o seu significado. Platão nega que esta escolaridade consista na acumulação de conhecimento dentro da alma (518b); é antes uma conversão, em que a alma "leva a cabo uma reorientação" (518c, d) e dirige a atenção para novos objectos (521c-d). A lista de livros banidos, no Livro III, pode ter-se seguido à primeira fase da educação dos guardiães, cujos objectivos consistiam apenas na exercitação moral; o empreendimento acessível mais ambicioso, a produção de filósofos, requer o desenvolvimento de um particular tipo de capacidade. A matemática, pura e apli-

cada, fomenta esta capacidade, permitindo que os educadores da cidade mantenham o nível filosófico da sua abordagem àquelas matérias (526e, 529a, 531c). Estes comentários esclarecem assaz que Platão (provavelmente o primeiro a fazê-lo na história europeia) advoga uma educação centrada em métodos de análise, mais do que em factos. Encara o processo como um desenvolvimento natural, ao menos para estudantes talentosos (535c): eis a razão por que o seu aprendizado pode começar pelos jogos (536d-537a).

Platão acrescenta estes comentários fantasiosos a outros enfadonhamente conservadores. Embora pretenda que os estudos matemáticos elevem a alma ao ser, não deixa de os recomendar aos estrategos militares (522d-e, 525b, 526d). É motivado pelo desejo de demonstrar que um só currículo servirá, tanto para o guerreiro como para o filósofo (525b); daí que os guardiães possam naturalmente desempenhar ao mesmo tempo ambos os papéis. Mas este motivo não serve de compensação pelo tom contestável do argumento de Sócrates; ele repete o seu ponto inicial acerca das crianças assistindo às batalhas (537a), como se se tratasse de estender a paridade da guerra com a filosofia na vida dos guardiães. Se não temos de generalizar, a partir das referências à guerra, chamando militarista a Platão, não devíamos decididamente esquecer que a classe dos guardiães começou como exército regular da cidade e que, por todas as suas esperanças acerca da perfectibilidade dos seres humanos, Platão está sempre pronto a empregar a força sobre aqueles que persistem na imperfeição.

A ameaça da dialéctica

O processo de educação aqui delineado tem poucas semelhanças com o processo pelo qual o Sócrates histórico conquistou os seus amigos para a filosofia. Se podemos fiar-nos no retrato proposto nos diálogos de Platão, Sócrates deixou-se arrebatar pelas suas investigações, após chegar à conclusão de que os seus pares e superiores políticos não tinham mais que dizer, sobre assuntos vitais, do que coisas inconsistentes, infundadas e muitas vezes anedóticas (*Apologia* 21c-

-22d). Os primeiros diálogos que mais provavelmente reflectem o método educativo de Sócrates (*Cármides, Êutifron, Górgias, Laques* e *Lisis*) mostram-no chamando os seus interlocutores à consciência de que as suas altissonantes teorias morais fracassavam na cobertura até dos mais óbvios fenómenos, e de que os seus discursos em assuntos de ética eram, por isso, insignificantes.

Platão optou por substituir um currículo formal em matemática por um interrogatório do seu professor sobre as proposições morais dos Atenienses. Não é fora de propósito concluir que ele desconfiava do método socrático de ensino. Sócrates previne Gláucon de que o exame filosófico dos princípios morais não se deve revelar aos jovens (537c-539d). Os jovens estudantes de dialéctica são "cumulados de desordem" (537e), exercitados a refutar a tradição (539b), mas não suficientemente estáveis para se manterem pessoas honestas face à incerteza da moral (539d). Estas advertências contra a exposição dos jovens à dialéctica só podem significar que Platão acabou por partilhar — embora qualificadamente, e de modo provisório — o juízo dos Atenienses de que Sócrates corrompia a juventude. Platão povoaria, antes, a cidade ideal com cidadãos obedientes que nunca interrogam a sabedoria tradicional, como fazia Sócrates; ao mesmo tempo, não pode refutar o valor desta interrogação em prol da produção das teorias morais. Espera que a sua propedêutica de aritmética e geometria inspire o mesmo fervor pela abstracção que Sócrates estimulava, sem suscitar o mesmo cepticismo aos futuros governantes.

A fraqueza dos jovens guardiães perante o poder corrosivo da dialéctica recorda a insinuação de Sócrates a Adimanto, segundo a qual a natureza filosófica está especialmente aberta à corrupção (491d-492a; cf. 518e-519a). A prevenção contra a dialéctica aumenta-nos a sensação da vulnerabilidade dos filósofos. O que os forma é precisamente o que os deforma, porque os elementos do carácter que produzem a capacidade filosófica — a mente rápida, a paixão da argumentação — podem também produzir com facilidade um astuto demagogo ou um defensor do tirano. Não é de admirar que os Livros VI e VII insistam na necessidade de pôr à

prova os guardiães da cidade (503a, e; 539e), para os obrigar a empenhar-se na sua educação (504d), para exercer uma vigilância constante sobre os medíocres (536a). A firmeza de conhecimento do filósofo vai acompanhada da sua corruptibilidade.

A sensibilidade de Platão à debilidade do temperamento filosófico torna-se um problema, se nos lembrarmos do enorme poder que esses governantes detêm. Eles fazem as leis e decidem a maneira de lhes dar execução; mantêm o exército em casas onde ninguém escapa à inquirição minuciosa do chefe; promovem e despromovem de classe os filhos dos cidadãos. Tão absoluto poder tem a garantia da infalibilidade do conhecimento dos filósofos. Mas é oportuno perguntar como poderá ser infalível tal conhecimento, quando possuído por pessoas tão susceptíveis de decadência moral. Talvez semelhante natureza possa ser exercitada para a incorruptibilidade; mas o grau de perfeição de que depende a investidura platónica do poder nos guardiães transforma num mistério a inevitável decadência da cidade, no Livro VIII, uma decadência que Platão atribui à falibilidade dos guardiães (546a-547a). É de estranhar que a consciência da falibilidade humana não tenha levado Platão a enxergar as virtudes da democracia, cuja ineficácia, confusão ideológica e constante sentido de compromisso, embora tudo isso faça da democracia o regime menos susceptível de prosseguir uma política pública sistemática, lhe permitem, por outro lado, ser o mais resistente à tirania. Dado que vivemos num mundo em que as pessoas mais perfeitas erram, moral e intelectualmente, talvez possamos providenciar um sistema que proporcione, não o melhor modo de viver, possível de imaginar, mas o melhor, circunstancialmente falando, o melhor em evitar um regime pior. No *Político*, Platão raciocina desta maneira, concluindo que se a sociedade humana não puder depender de um governo estável com leis rígidas, a democracia é a forma de governo mais desejável (303a-b). Na *República*, apenas reconhece selectivamente, sem parecer ter presente no espírito, que vivemos no que o cristianismo chama um mundo decaído.

Sugestões de outras leituras

Sobre as propostas de Platão relativas à cidade, ver primeiro que tudo Aristóteles, *Política* II. 1-6; também Barker, "Communism in Plato's Republic", Brann, "The music of the Republic", Rankin, *Plato and the Individual*. White, *A Companion to Plato's Republic*, e Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* são ambos excelentes para estes tópicos. Bambrough, "Plato's political analogies", começa com o navio do Estado e estende a discussão para analisar a concepção platónica do conhecimento político. Sobre a educação dos guardiães e a Forma do Bem, ver Cooper, "The psychology of justice in Plato", e Ross, "The Sun and the Idea of Good" .

Sobre as mulheres na cidade platónica, ver Bluestone, *Women and the Ideal Society*, que visa tanto as reformas do Livro V como a história da sua recepção; também Calvert, "Plato and the equality of women", Lesser, "Plato's feminism", e Pierce, "Equality: Republic V". Irigaray, "Plato's *hystera*", representa uma crítica radical da visão platónica das mulheres. Sobre as mulheres em Atenas, ver Keuls, *The Reign of the Phallus*. Dover, *Greek Homosexuality*, e Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* esclarecem a política sexual grega.

7

METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA (LIVROS V-VII)

A metafísica, muito genericamente considerada, pergunta: que coisas são reais e em que consiste a sua realidade? A epistemologia pergunta: que podemos conhecer e como o conhecemos? As duas perguntas podem manter-se distintas uma da outra, como aconteceu na filosofia desde Descartes; mas, na *República,* Platão entretece todas as perguntas sobre a realidade com as perguntas sobre conhecimento, baseando-se em que cada espécie de objecto do mundo corresponde a uma diferente espécie da sua percepção humana. Esta ampla unificação de todas as inquirições filosóficas é típica da secção intermédia da *República*, sendo uma das razões da sua importância filosófica.

O problema dos particulares (475e-480a)

Já vimos Gláucon objectar que os filósofos têm o aspecto de diletantes (475d). Sócrates aproveita a oportunidade para distinguir os filósofos em função dos superiores objectos de inquirição, e para começar a separar esses objectos dos outros, os menos perfeitos, que o amante de espectáculos persegue. O argumento aborda a distinção de ambos os lados, apelando, primeiro, à superioridade das Formas (475e-476d) e atacando, depois, todos os tipos de coisas inferiores (476e-480a).

As Formas (475e-476d)

Sócrates começa por falar "do justo e do injusto, do bom e do mau" (476a). Depois, fala mais artificiosamente do "belo em si" (476b), como se fosse o mesmo tipo de coisa. Gláucon não manifesta surpresa pela nova terminologia — Sócrates parece referir-se a uma teoria que já ouvira e o convencera. Na verdade, sempre que Sócrates introduz semelhante tipo de linguagem no argumento, este encontra imediato acordo da parte de Gláucon (507b, 596a-b). Numa outra discussão fundamental de "[o] X em si mesmo", no *Fédon*, Sócrates encontra de novo o seu, noutras circunstâncias, combativo interlocutor, predisposto a consentir sem resistência na existência de entidades, de algum modo já conhecidas (100b; cf. 74a).

Estas passagens introduzem as assim chamadas Formas de Platão. Sem propensão para inventar um vocabulário técnico formal, dentro do qual cada termo ganha e mantém uma determinação precisa, Platão usa diferentes palavras para falar de uma Forma de X, mais normalmente, porém, diz "X em si mesmo", para exprimir o modo perfeito como uma Forma contém a sua propriedade X. Umas vezes, menciona a Forma simplesmente como "X", outras, como *eidos*, outras ainda como *idea* (embora a palavra grega *idea* não se refira aos pensamentos na mente das pessoas). "Forma" acabou por ser a palavra mais comum da língua inglesa[1] para a entidade; capta dois importantes sentidos do grego, a saber, o de "espécie" (uma pistola é uma forma de arma de fogo) e a de "configuração" ou "modelo" (de carta, de modista).

Seja qual for a designação usada, Platão tende a introduzir as Formas nos diálogos, sem nenhum argumento a favor da sua existência. Talvez os seus primeiros leitores conhecessem já todos a teoria; talvez Platão quisesse manter a sua teoria disponível só a iniciados; talvez não tivesse argumento e postulasse a existência das Formas, em ordem a prosseguir

[1] Embora em português seja mais tradicional o uso do termo "ideia" (v. M. H. R. Pereira, intr., trad., *A República*, 3.ª ed., Lisboa, 1980, p. XXVI), pareceu preferível, pesados os inconvenientes e as vantagens, manter a tradução mais próxima do original, utilizando o termo "Forma". O mesmo se diga no que respeita ao uso de maiúsculas. (*N. T.*)

com o resto da teoria. Talvez pensasse que seria tão óbvia a existência das Formas que estas não precisavam de demonstração. Em todo o caso, na ausência de uma introdução apropriada, podemos entender as Formas apenas através da detecção do que Platão espera delas. Na passagem em análise, Sócrates define as Formas por meio do contraste com as não-Formas. Cada uma das qualidades — justiça e injustiça, bom e mau — é "ela própria" um objecto singular; "mas, ao mostrarem-se a si mesmas em toda a parte, em conjunto com acções, corpos e uma com a outra, cada uma se parece com muitas" (476a). Estas "muitas" são os belos sons e cores através dos quais o próprio belo se manifesta a si mesmo (476b); "participam" no próprio belo, mas não são idênticos a ele (476d). Temos aqui três caracterizações de Formas:

1. *Unicidade* — A Forma de X é a única da sua espécie.
2. *Autopredicação* — A Forma de X é o exemplar puro da propriedade X.
3. *Não-identidade* — As coisas individuais X (acções, corpos, configurações, objectos manufacturados) participam da Forma de X, mas nenhuma delas *é* a forma unitária de X.

Quaisquer outros pormenores relativos a Formas sobre que possamos argumentar (ver Capítulo 11), a unicidade, a autopredicação e a não-identidade com coisas individuais X constituem as suas propriedades nucleares.

Esta simplicíssima afirmação sobre as Formas é um tanto vaga. Que falta para exemplificar nitidamente uma propriedade? Que é que torna insuficientes as coisas individuais X? Que significa dizer que uma coisa X "participa" na Forma de X? À medida que os Livros V-VII avançam, Platão esforça-se por clarificar esta teoria, embora as respostas a estas perguntas fiquem sempre em aberto a uma ulterior elucidação. Por exemplo, Platão insinua aqui, ao explicar a noção de participação, que a coisa X é "semelhante" ao X em si mesmo (476c); mas o que não fica claro, para já, é o que significa "assemelhar-se".

Esta passagem não prova que os filósofos se situem acima dos amantes de experiências sensoriais, porque esses estetas só podem olhar-se como ocupando um estado inferior de conhecimento, se garantirmos que as coisas belas que admiram são meras semelhanças com a beleza em si mesma. Para tal confirmar, teríamos, primeiro, de acordar em que aquelas Formas existem e, em segundo lugar, que as coisas X *devem* a sua propriedade de ser X à Forma de X.

Por estranho que pareça, Sócrates não preenche estas lacunas. Mas concede que o argumento não convencerá a quem sustente opiniões sem conhecimento, pois acrescenta: "[C]onsidera o que lhe havemos de dizer" (476e). O resto do Livro V separa os filósofos dos seus rivais, não provando a existência de Formas mas desenvolvendo uma crítica das não-Formas com fundamentos independentes. Quando chega a altura de defender a sua teoria metafísica, Platão começa pelo âmbito da experiência ordinária. Os não-filósofos não só podem revelar-se incapazes de compreender a teoria abstracta mas serão relutantes em considerá-la sequer, enquanto se mantiverem enraizados na sua experiência. A demonstração da verdade de uma teoria como a de Platão, tão oposta à experiência vulgar, exige primeiro que se demonstre a sua necessidade, mostrando que a experiência vulgar falha nos seus próprios termos.

Assim, embora Sócrates mal refira as Formas no argumento seguinte, argumenta indirectamente a favor da sua existência. É que o argumento contra os não-filósofos conclui que a experiência vulgar não é capaz de conduzir ao conhecimento. Se, de facto, tem de haver qualquer conhecimento, então deverá ter as Formas por objectos.

Conhecimento e opinião (476e-480a)

O argumento completo diz o seguinte:

1. O conhecimento é conhecimento do que é, enquanto a ignorância está ligada ao que não é (476e-477a).
2. A opinião situa-se entre o conhecimento e a ignorância (478c).

∴ 3. De (1) e (2) segue-se que a opinião depende de algo situado entre o que é e o que não é (478d-e).
4. A Forma de X é sempre X (479a).
5. As coisas belas são também feias, as coisas justas são também injustas, as coisas sagradas são também ímpias, as coisas duplas são também meias coisas e as coisas grandes são também pequenas (479a-b).
∴ 6. De (5) segue-se que uma coisa X particular tanto é X como não-X (479c).
7. De (4) e (6) infere-se que uma coisa particular é e não é, ao passo que a Forma de X é (479c).
∴ 8. De (1), (3) e (7) segue-se que a Forma de X é o objecto do conhecimento, ao passo que as coisas X são objectos da opinião (479d-e).

Podemos afinar a visão sobre uma parte subsidiária deste argumento, dado que a meta principal de Platão é demonstrar as lacunas do mundo da experiência vulgar. Dentro deste argumento em prol da superioridade das Formas repousa o mais conciso e crucial *argumento contra o conhecimento dos particulares* (daqui para diante, CCP):

1. O conhecimento de uma coisa X é possível apenas se essa coisa for incondicionalmente X (ou "sempre" X, 479a).
2. As coisas individuais X (em virtude, ao menos, de algumas propriedades X) são X e não-X.
∴ 3. Não pode haver conhecimento de coisas individuais X.

Gláucon aceita (1) sem um murmúrio, ao concordar que o conhecimento tem de ser conhecimento do que é (476e). Simultaneamente com (1) aceita uma suposição inexpressa mais ampla, que dificilmente encontraremos em acção na epistemologia de Platão:

⑫ Cada nível de conhecimento requer o correspondente nível de realidade no objecto de conhecimento.

Aparentemente, a ciência desacreditaria ⑫. O método científico pressupõe que eu parto da ignorância a respeito do sol, digamos, ou da circulação sanguínea humana e chego à formulação das minhas primeiras opiniões, a saber, que o sol gira em volta da terra ou que o sangue flui e reflui nas veias para os tecidos do organismo e regressa ao coração. Após observação e experimentação, abandono muitas opiniões, substituindo-as pelo conhecimento. É então que sei que a terra gira em volta do sol e que o meu sangue percorre as artérias e as veias. Completei uma jornada, da ignorância passando à opinião e, desta, ao conhecimento, sempre sobre os mesmos objectos. Não poderia ascender ao conhecimento que possuo sem primeiro ter opiniões, mesmo aquelas que acabaram por se revelar falsas, porque as opiniões me levam a formular perguntas mais específicas acerca dos objectos em estudo. Na perspectiva de Platão, a cada grau crescente de intelecção tem de corresponder uma ligação a um assunto diferente, por exemplo não-sangue, quase-sangue, verdadeiro sangue.

É o sem sentido, naturalmente, e irrelevante para as preocupações de Platão, que fazem mais sentido, se os abordarmos através de um conjunto diferente de exemplos, como sejam os sabores respectivos do café e do chá, as origens dos continentes e o comprimento relativo dos lados de um triângulo rectângulo. Não precisamos de argumentos para o primeiro. Se prefiro café e outra pessoa prefere chá, a diferença entre nós fica resolvida, saboreando, sem mais. No caso dos continentes, há campo para mais investigação. Mas, dada a grande lentidão com que os continentes se deslocam, quaisquer observações capazes de decidir do caso são indirectas e só funcionam dentro de uma rede de factos e de conjecturas. É possível que uma prova ulterior e novos instrumentos científicos permitam aos cientistas desfazer-se da teoria da tectónica de placas. Do terceiro exempo, não tenho dúvidas quanto ao futuro. Não há dados que me levem a abandonar o teorema de Pitágoras, pois não depende de dados. Cada um destes objectos dá lugar a um tipo de certeza: no primeiro caso, certeza absolutamente nenhuma, no segundo, a certeza empírica e, no terceiro, certeza infalível. Estes três estados mantêm-se distintamente separados: não há acumulação de

dados sobre as preferências do meu vizinho que me faça gostar mais de chá do que de café, não há acumulação de dados que transforme a teoria da tectónica de placas num teorema de geometria. Porque não chamar a estas três espécies de certeza, ignorância, opinião e conhecimento? Então Platão diz apenas o que também nós diríamos, a saber, que cada tipo de coisa dá lugar a um tipo diferente de intelecção. (Para Platão, o que chamamos ciência é opinião. Em 530a-b, Sócrates nega a possibilidade de chegar à verdade através da astronomia empírica. Os céus são visíveis e mutáveis, diz ele, dois epítetos que associa regularmente aos objectos de opinião. Ver também *Fédon* 96a-99c.)

O maior problema desta defesa não incide nas questões de opinião ou nas questões de gosto, a cujo respeito estamos de acordo com Platão em que não pode haver conhecimento; incide nos objectos do conhecimento, a respeito dos quais, se ⑫ for verdadeiro, não pode haver opinião. Isto é, se o teorema de Pitágoras se *pode* conhecer, então por ⑫ não pode ser *também* objecto de opinião. Mas, decerto, alguém ignorante da geometria pode descobrir o teorema de Pitágoras sem imaginar sequer a estratégia de prova. Tal não contaria como conhecimento geométrico, mas como um palpite bem fundado; ou seja, o mesmo teorema seria tanto matéria de opinião para uma pessoa como matéria de conhecimento para outra. Pode Platão pretender negar isto? Pretende ele dizer que ninguém pode ter uma opinião sobre objectos de conhecimento? Ou suporá que o conhecimento surge de repente, em vez de emergir de um nevoeiro de conjecturas?

Nunca afirma tal coisa. O lento processo pelo qual chegamos ao conhecimento das Formas leva-nos a esse conhecimento só após um longo despojamento de conhecimento (516a-b, 533c-d). Na passagem em análise, Sócrates diz que os amantes das coisas belas não vêem "o belo em si mesmo" (479e), o que equivale a dizer que o ignoram. Assim, Platão contenta-se com admitir que se podem ter meras crenças ou total ignorância, acerca dos objectos do conhecimento; mas a estreita ligação em que ⑫ insiste entre as espécies de cognição e as espécies de conhecimento parece levá-lo a negar isso mesmo.

⑫ virá mais tarde a criar outros problemas nesta parte da *República*. Podemos evitar alguns deles, tendo o cuidado de tomar ⑫ em sentido restrito: o que Platão afirma não é que cada nível da realidade implica *exactamente um nível* de cognição correspondente, mas que cada nível admite, *quando muito,* um dado nível de cognição. A Platão não lhe importa que tenhamos opinião sobre as Formas, nem sequer lhe importa a ideia de conhecimento relativo às não-Formas. Posso conjecturar sobre o teorema de Pitágoras, mas nunca terei uma prova geométrica a favor da superioridade do café.

Esta abundante elaboração pode, inclusive, levar a uma complicação maior. Como a nossa discussão sobre a Linha Dividida mostrará daqui a pouco, não existe evasiva fácil para estas questões de pormenor acerca dos níveis de cognição. É tempo, porém, de voltar à segunda premissa do CCP, que acusa as coisas individuais X de serem igualmente X e não-X. Aqui, na verdade, Platão põe um argumento em acção, porém tão compacto que é de molde a sustentar uma quantidade de interpretações. Sócrates diz que cada uma das inúmeras coisas belas parece também feia, e injusta cada uma das coisas justas (479a). As numerosas coisas duplas aparecem também como metades; o mesmo se diga, *mutatis mutandis,* das coisas pesadas e das leves. Segue-se que todas as coisas particulares não são mais o que lhes chamam do que o seu oposto (479b). As coisas particulares carecem de genuínas propriedades; são apenas semi-reais. Não podemos conhecê-las, se conhecê-las tem algo a ver com o conhecer-lhes as propriedades.

A brevidade deste argumento deu origem a duas questões relacionadas. Primeiro, como falha uma coisa X em ser X? Segundo, que propriedades tem e simultaneamente não tem um objecto individual? Responder à primeira pergunta é, em grande parte, responder à segunda, já que as propriedades em jogo serão aquelas a favor das quais a crítica das coisas X intervém. Quando tivermos respondido a estas perguntas estaremos em condições de descrever as Formas: estas serão X de um modo que as múltiplas coisas X não são e haverá uma Forma de X para cada uma das propriedades X a que se aplica o argumento.

O argumento de Sócrates será mais fácil de entender se pusermos de lado a beleza, a justiça e a santidade, e se considerarmos as propriedades que aparentemente ele equipara àquelas. As coisas que podemos dizer duplas, pesadas ou leves chamam-se assim em comparação com outra coisa. Os meus braços podem igualmente ser *duplos*, se os comparo como par com o braço simples, ou *metade* se os comparo com o grupo de todos os meus membros. Assim, a duplicidade não é uma propriedade essencial dos meus braços, mas uma propriedade que depende daquilo com que a comparo. A pergunta "Isto é duplo?" precisa de um contexto claro para fazer sentido. Como nenhum termo dependente do contexto ou *relativo* se aplica inequivocamente a coisas individuais, a evidenciação das coisas individuais que têm aquela propriedade não levará ao conhecimento da propriedade. Posso examinar um rato grande, corpulento e pesado todo o tempo que quiser, que nem por isso se me antolhará em que consiste a grandeza, a corpulência e o peso. Uma Forma, em comparação, é um exemplo puro de duplicidade ou de peso que mostra a natureza daquelas propriedades, sem o recurso a qualquer comparação.

A clareza deste argumento e o seu eco, no Livro VII (ver 523a-524a, e pp. 182-184), levou alguns intérpretes a concluir que as coisas falham como exemplos das suas propriedades quando, e só quando, estas propriedades são termos relativos. Sendo este o caso, voltaríamos atrás para aplicar aos termos avaliativos da frase acima — belo, justo e santo — a crítica socrática dos termos relativos. Mas as duas espécies de propriedades não exibem as suas ambiguidades da mesma forma. Não aplaudimos uma lei justa só quando a podemos comparar com outra. A comparação está fora de questão. Neste sentido de "contexto", os termos avaliativos não são mais dependentes do contexto do que os termos das cores. Se por suposição eles falham exactamente, como acontece com os termos relativos, temos de esclarecer a natureza da sua dependência do contexto.

A falta não pode estar nas leis ou nas pessoas a que se aplicam ou deixam de aplicar os termos morais, mas nas generalizações incorrectas que fazemos a respeito de tais termos. Quando Céfalo definia a justiça como a restituição do

que era devido e Sócrates o refutava com o exemplo da arma do homem ensandecido, podemos interpretar Sócrates como havendo mostrado que a restituição do que é devido é justa, num contexto, e injusta noutro. Esta acção merece por isso o predicado "justa" numa situação e "injusta" na segunda; daí que um único acto tanto é justo como não.

A justiça assemelha-se agora mais à duplicidade na sua equívoca aplicação às coisas. Mas, enquanto esta interpretação é perspicaz e sensível ao projecto ético de Platão, o leitor deve ter em atenção que também é especulativa. Platão nunca fala de Formas em nenhuma das passagens que condenam as nossas ingénuas generalizações respeitantes aos termos morais. Acresce que a analogia resulta imperfeita. Esta consideração dos termos avaliativos amplia a noção de "contexto", desde o sentido claro de uma base de comparação até à mais nebulosa ideia de situação. Perdemos a perspectiva de que certos termos só têm algum significado no momento em que um objecto se compara a outro.

Se quisermos encontrar outras explicações do modo como as pessoas justas e pias são também injustas e ímpias, pode ser útil buscar outros escritos de Platão. O *Banquete*, em particular, acusa as coisas especificamente belas de três espécies de faltas: a sua beleza só existe em algumas partes suas; cresce e diminui; varia com a pessoa que considera o objecto (210e-211b). Perante

1. Um objecto não é X em todos os contextos, mas é X comparado com uma coisa e não-X comparado com outra

podemos formular mais três críticas nítidas de coisas particulares:

2. Um objecto não é X *em todas as partes,* mas contém partes não-X.
3. Um objecto não é X *em todos os tempos,* mas aumenta e diminui em X-dade.
4. Um objecto X não é X *para todos os observadores,* mas parece X a um e não-X a outro.

Temos agora quatro fundamentos para chamar coisas X aos portadores incompletos das suas propriedades.

Dos quatro, (2) é a que menos cumpre. Afirma a imperfeição dos conteúdos do mundo, embora a finalidade deste argumento seja provar essa imperfeição.

(4) opera especialmente bem para termos éticos. Nada poderia ser mais óbvio do que o desacordo a respeito da justiça. Os Sofistas argumentavam já no tempo da juventude de Platão que este radical desacordo revelava a vacuidade da moralidade. Se uma acção parece corajosa a um observador e cobarde a outro, não pode ter nenhuma propriedade intrínseca, seja a coragem seja a cobardia. Platão concorda a meias: não interpreta o desacordo como demonstração de que nada seja realmente corajoso nem cobarde, mas, ao contrário, como demonstração de que nenhum *acto* é uma ou outra coisa. O que isto acaba por comprovar é a inadequação do mundo da opinião comparado com o das Formas, acerca das quais duas pessoas informadas nunca divergem.

Este argumento tem uma desvantagem em relação ao de (1): enquanto o argumento acerca do contexto se aplica claramente aos termos relativos e, vagamente, aos termos morais, (4) actua com eficácia no caso dos termos morais, mas não faz sentido quando aplicado a outros. As pessoas não entram em discussões sobre se uma coisa é leve ou pesada, se é ou não um cão. Só assuntos de valor produzem tão irredutível desacordo. Assim, (4) sozinho não conta para a integridade da crítica platónica do mundo.

(3), a crítica mais poderosa, condena o mundo físico à imperfeição pela sua mutabilidade. Dado que o crescimento e o definhamento das coisas as impede de suportar propriedades eternas — os animais, por exemplo, de pequenos fazem-se grandes —, nenhuma coisa X do mundo das convicções vulgares se pode indicar como paradigma de X. Não tarda que seja não-X. Talvez por isso Sócrates emprega o tempo futuro, ao interpelar o amante de espectáculos: "Ora, destas tantas coisas belas... há alguma que não venha também a parecer feia?" (479a, 484b, 485b, 585c). Na verdade, a mutabilidade do mundo físico está em jogo, quando Sócrates o descreve como um mundo de geração e destruição (508d,

527b) ou decadência (485b). Visto que não é possível negar a ubiquidade de mudança ou que a mudança do mundo indicia todos os objectos nele existentes, este argumento pode intervir como elucidação dos breves comentários de Sócrates.

No entanto, esta ampla crítica do mundo físico resulta em perturbação. Em primeiro lugar, o argumento do Livro V restringe-se aos termos avaliativos e relativos. Se Platão tinha em mente um argumento que operasse contra todo o mobiliário da terra, é, no mínimo, curioso que não tenha citado outros exemplos da ambiguidade das coisas. Em segundo lugar, a corruptibilidade do mundo sensível não se aplica às acções: um acto corajoso não degenera em acto cobarde nem as leis justas degeneram em injustiça.

Manda a honestidade dizer que nenhuma interpretação desta passagem explica cabalmente por que razão verbera Sócrates o interesse pelas coisas belas, cultivado pelos não-filósofos. Platão tem aparentemente em intenção uma quantidade de argumentos diferentes, cada um dos quais prova, de maneira diferente, e a respeito de diferentes espécies de propriedades, que uma coisa X é também não-X. As críticas têm implicações distintas consoante as espécies de Formas que houver: se (2) ou (3) é o argumento nuclear de Platão, cada uma das propriedades terá a sua Forma. A mutabilidade do mundo implica que mesmo a propriedade de ser cão só parcialmente conterá alguma coisa de individual, já que essa coisa está destinada a morrer e a deixar de ser cão. Deve, por isso, existir uma Forma de Cão, como acontece com a Beleza e a Grandeza. Se, pelo contrário, Platão pretende dar crédito a argumentos como (1) e (4), haverá Formas dos termos relativos e avaliativos. (Ver Capítulo 11, para mais desenvolvimento do tema.)

Seja qual for o argumento que se encontra em jogo, uma Forma de X será X em quaisquer condições, para todos os observadores e em todos os tempos. Esta passagem não provou que tais entidades existam como objectos de conhecimento mas, sim, que só eles *podem* ser objectos de conhecimento. Nada, a não ser as Formas, servirá de objecto de conhecimento, dado que as coisas individuais carecem da necessária relação com as suas propriedades.

Uma última palavra sobre as Formas. Estas ameaçam ser objectos tão perfeitos que os seres humanos podem não ter acesso ao seu conhecimento. Se os modelos de conhecimento são tão longínquos, a teoria de Platão proíbe-nos de os alcançar. Mas o argumento do Livro V é uma descrição mais confiante do que a do nosso estado ordinário. Embora careça de acutilância filosófica, a opinião escapa à total ausência de conhecimento que caracteriza a ignorância. Se a opinião, mais que a ignorância, é o estado mais corrente das pessoas, então a transição para o conhecimento torna-se dramaticamente mais plausível. Pois, se os ignorantes carecem de toda a noção, a sua aquisição de conhecimentos tem de ser um salto espontâneo e gratuito para outro estado. Mas se o estado comum é uma miscelânea de ignorância e conhecimento, a educação tem por onde pegar. Mais do que transformar os antifilósofos em novos seres, o que importa é banir a ignorância.

Da Forma do Bem (503e-518b)

Saltamos agora para o último terço do Livro VI, onde Sócrates, capacitado das tentações que os filósofos enfrentam no mundo, retoma o tema da sua educação. Os jovens guardiães têm que ser provados, diz ele, para se verificar se são dignos de aceder às lições dedicadas à Forma do Bem (505a). A Forma do Bem, como já disse, destina-se a harmonizar as investigações dos filósofos que, com demasiada frequência, vagueiam longe das preocupações humanas, onde se inclui o conhecimento ético que torna a vida digna de ser vivida (505a-b) e em virtude do qual os filósofos estão habilitados para governar na cidade ideal.

No estado em que as coisas estão, todos querem o que é bom; a este respeito, o bom distingue-se da justiça, dado que ninguém precisa de ser persuadido a procurá-lo. Como a palavra portuguesa "bom", a grega *agathós* emprega-se também como conceito estritamente moral e como um latíssimo termo de aprovação. Até os maus preferem boa alimentação à má; ouvem boa música, sem perigo de se tornarem santos. Admitido o desejo universal pelo que é bom, talvez a última estra-

tégia para defender a ética inclua o desembrulhar do significado de bondade, a fim de encontrar um valor fundamental sobre o qual todos estejam de acordo.

Digo "talvez" porque a *República* não leva tão longe a análise do bem. Sócrates contenta-se com um esboço da sua função como supremo princípio da metafísica e mesmo assim é só um esboço. Nesta secção do diálogo, carregada de imagens, raramente entram argumentos consistentes; o leitor recordará que, embora um certo grau de esclarecimento seja possível, Platão vagueia em largas conjecturas, sobre as quais não vale a pena fazer perguntas específicas para lá das respostas que elas podem dar.

A *República* forneceu já vários exemplos de explanações figurativas de Platão. A nobre mentira do Livro III arruma a estrutura de classes da cidade em termos de metais na alma. O navio do Estado, no Livro VI, explica alegoricamente a hostilidade que os políticos sentem da parte dos filósofos. O mito de Er, que encerra a *República*, reafirma a defesa da justiça numa narrativa sobre a vida futura. Tão familiares para os leitores de Platão como as parábolas de Jesus para os leitores dos Evangelhos, os mitos, as imagens e as alegorias dos diálogos assemelham-se às parábolas nas suas três finalidades diversas. Uns *persuadem* o auditório a agir como este já sabe dever fazê-lo; outros *ensinam* em linguagem concreta o que um auditório inculto teria, de outra forma, dificuldade em compreender; outros ainda *especulam* sobre questões que nenhum ser humano alguma vez compreendeu. A nobre mentira e o mito de Er ilustram a função propagandística das imagens de Platão, ao passo que o navio do Estado ilustra a sua função pedagógica. As imagens que temos oportunidade de encontrar apresentam Platão especulando sobre a Forma do Bem. Como o reino dos céus dos Evangelhos, a Forma do Bem precisa de uma metáfora para explicar o processo completo da vida ideal daqueles (entre os quais Platão se auto-incluía) que ainda o não completaram.

A imagem do sol (507c-509b)

Sócrates abre a discussão pressupondo a existência de Formas (507b). Estas contrapõem-se aqui aos objectos da

observação humana (507b-c) e tal oposição entre o visível e o inteligível sugere uma analogia entre o sol e algumas entidades correspondentes no domínio do intelecto:

Forma do Bem	sol
inteligência	olhos
conhecimento	visão
Formas	objectos visíveis

Assim como os olhos vêem os objectos graças ao fornecimento da luz pelo sol, assim também a razão humana pode conhecer as Formas graças apenas às intercessões da Forma do Bem (508b-c). E como o sol, fonte de toda a energia, torna possível a existência de todas as coisas vivas, a Forma do Bem não só nos permite conhecer as Formas mas é causa de elas existirem em primeiro lugar (509a-b).

Uma vez que Sócrates, ao sol, chama deus (508a) e afirma que a Forma do Bem se situa "além do ser" (509b), ficamos com a impressão de que estamos perante o início da teologia mística; Plotino usará mais tarde esta passagem para elevar a Forma do Bem a princípio divino. Embora haja um elemento místico no pensamento de Platão, não é este o lugar de o inquirir. Os traços da Forma do Bem não fazem desta uma divindade, mas uma Forma de Formidade, um nível imediatamente superior, partindo das Formas em direcção à abstracção e à realidade e, por isso, uma pedra angular da metafísica platónica.

Para aceder a este nível ulterior de abstracção relativamente às Formas precisamos de lhes ignorar os conteúdos particulares e de lhes identificar os traços comuns. Recorde-se que cada Forma é o exemplo de qualquer propriedade de que ela é a Forma. A Forma de X capta o que é ser X ou ser um X real; mas isto é o mesmo que ser um X *bom*. "Isto é que é uma moto!" — eis uma maneira de elogiar uma moto, qualificando-a de boa, ao passo que "Isto não é lá grande cão" descreve um cão reles. Todos os usos de "bom" no mundo da opinião apontam para a Forma da propriedade pela qual a coisa particular é elogiada.

No caso de Formas de X, determinamos o seu conteúdo examinando as coisas X e buscando as suas características

comuns, ou essenciais. Se quiséssemos definir a Forma de Formidade, associaríamos de modo semelhante as Formas para encontrar as *suas* características essenciais. Acabámos, porém, de ver que cada Forma X é o melhor X que pode existir. Assim, a Forma de Formidade tem de ser a Forma da propriedade de ser o melhor — quer dizer, tem de ser a Forma do Bem. Visto que uma Forma é o que "é", na expressão do Livro V, a Forma do Bem situa-se "além do ser", no sentido de que ultrapassa as Formas, muito à maneira como estas ultrapassam as coisas particulares.

A Forma do Bem torna possível o conhecimento das outras Formas, mediante a mesma idealidade das Formas. Em ordem a certificar-nos do conteúdo da Forma de Justiça, devemos primeiro adquirir a prática de procurar a justiça ideal. Procurar ideais significa procurar a melhor versão de uma propriedade; assim, a Forma do Bem, qual meta nebulosamente vislumbrada de toda a investigação, torna as Formas acessíveis à mente, da mesma maneira que o sol torna as coisas acessíveis aos olhos.

A Forma do Bem é o princípio supremo da metafísica, em virtude da sua superioridade relativamente às outras Formas, bem como o princípio supremo da epistemologia, a entidade que tem de se compreender, se se quiser conhecer a natureza integral das Formas. Assim, as duas funções da Forma do Bem, correspondentes às funções do sol enquanto causador tanto das coisas visíveis como da visão delas, associam a metafísica à epistemologia. Ao mesmo tempo, justamente por ser a Forma do *Bem*, esta representa a meta da vida, o princípio que dá sentido e justificação a todo o comportamento humano orientado pela busca do valor.

Por estas últimas razões, a teoria começou já a balbuciar; a despeito da introdução que faz do Bem em termos éticos, Sócrates deixa de se referir a qualquer papel que aquele pudesse ter na ética humana. Suspeito que Platão não sabia como fazer para que a sua visão do princípio supremo da filosofia tivesse uma intervenção útil na ética, a menos que tal intervenção seja muito indirecta, isto é, um produto do papel que a Forma do Bem desempenha na intervenção da razão.

A Linha Dividida (509d-511e)

O argumento a partir da analogia

Sócrates tem ainda muito a dizer sobre o lugar da Forma do Bem no seu sistema metafísico e sobre o modo como o filósofo pode aspirar a alcançá-lo. No restante do Livro VI, volta à distinção entre objecto de opinião e objecto de conhecimento, complica a distinção e dispõe toda a estrutura na perspectiva da Forma do Bem. Descreve uma linha irregularmente dividida, com cada parte redividida nas mesmas desiguais proporções. Os dois segmentos resultantes do primeiro corte correspondem aos objectos do conhecimento e da opinião. Os objectos de opinião, as coisas visíveis, são depois separados em objectos físicos ordinários e suas sombras e reflexos (509d-510a). A classe mais elevada de objectos dá lugar, por sua vez, a uma divisão (510b) em Formas e objectos matemáticos ("par e ímpar, as figuras, três formas de ângulos", 510c). Admitindo que a maior extensão corresponde maior inteligibilidade, a Linha Dividida tem o aspecto da Figura 2.

O que principiara como simples comparação entre o sol e a Forma do Bem tornou-se uma mescla de analogias. A complexidade resulta do propósito de Platão em usar a Linha Dividida para salientar dois pontos de uma só vez. Primeiro, ela explica a um auditório afilosófico como os objectos de opinião se relacionam com os objectos de conhecimento, convidando o mesmo auditório a ver o mundo visível como uma imagem ao espelho de um outro lugar mais consistente. A afinidade da reflexão usa a nossa vulgar concepção de maior e menor realidade para acenar, mais além da experiência ordinária, para uma espécie suprema de realidade. Ao mesmo tempo, a Linha permite a Platão encontrar um lugar especial para a matemática, a inquirição que ele colocou acima de todas as outras capacidades como propedêutica da filosofia. Esta dupla função da Linha Dividida dá origem a um rococó arquitectónico, mas acaba por resultar numa exposição unificada de todos os objectos.

A Linha Dividida

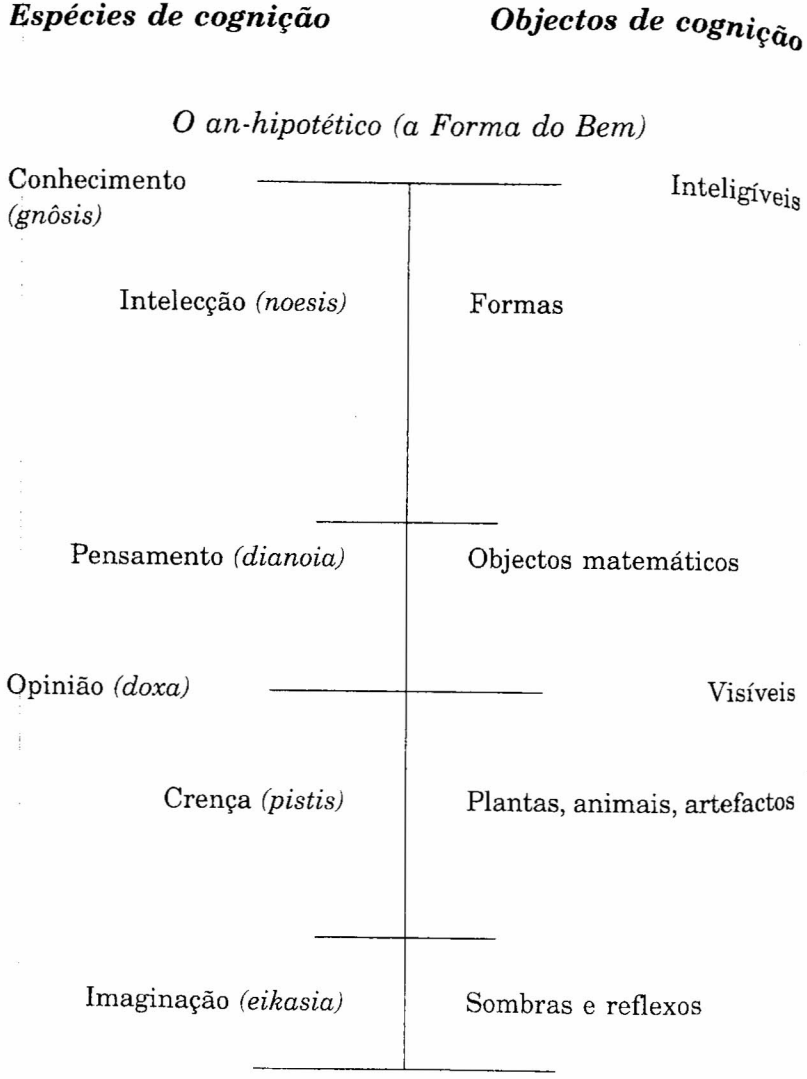


Figura 2

Espécies de cognição e respectivas espécies de objecto

Como se referiu na página 166, Platão pretende conservar uma ponte de ligação dos objectos de opinião com os objectos de conhecimento. Insiste também na diferença entre ambos, de modo que o conhecimento filosófico fique reservado à posse de um número reduzido e superior. A ideia autêntica da Linha Dividida reflecte esta tensão: enquanto *linha*, dá ênfase à continuidade entre os domínios superior e inferior; enquanto *dividida*, estabelece entre eles uma separação. Para o conseguir por este duplo processo, Platão necessita de explicar a afinidade entre o par de secções da linha em termos que exprimam tanto o parentesco como a diferença.

Daí que Platão recorra à afinidade entre o original e a sua semelhança ou imagem (*eikón*). Nos termos de Platão, as coisas deste mundo possuem uma realidade mais substancial do que os seus reflexos. O meu reflexo depende de mim quanto à sua existência, mas não vice-versa. Constituo um objecto mais fiável de conhecimento do que o meu reflexo. Os espelhos podem deformar-me a aparência e não podem dar-me a indicação de coisas, como o meu peso. No entanto, não é de negar a semelhança entre nós — não haveria casa que tivesse espelhos se os reflexos não produzissem uma especial afinidade com a coisa reflectida. A metáfora da semelhança e do original, então, diz aos não-filósofos o que eles perdem quando se espojam no mundo dos sentidos e sugerem o modo como eles poderão vir a alcançá-lo.

A matemática pertence ao domínio do conhecimento, porque as verdades que ela descobre não dizem respeito aos objectos da experiência sensorial. Saber que sete cadeiras, quando acrescentadas a um grupo de cinco, formam um novo grupo de doze cadeiras não é conhecer algo acerca das cadeiras, mas acerca das propriedades dos números, que são entendidas e não vistas" (507b). Assim, os números e as figuras geométricas pertencem às Formas. Mas a matemática fica um tanto abaixo da metafísica, porque os matemáticos tratam os seus objectos como já conhecidos, quando de facto os elementos da matemática exigem mais investigação (510c; ver pp. 175-179). Além disso, os matemáticos confiam nas coisas visíveis como

diagramas para a sua tarefa (510d). O emprego do auxílio visual não relega a prática da matemática para o segmento inferior da Linha Dividida, porque os matemáticos as usam "como imagens" (510b, e; 511a), exclusivamente como lembretes ou guias para as reais entidades em jogo, tal como eu me sirvo de um espelho para barbear a minha cara de carne e osso, e não o seu reflexo.

Platão baseia a avaliação da matemática nos métodos dos seus profissionais. No Livro V, as coisas X deste mundo estavam em falta; aqui a falha não reside nos triângulos, mas no que Platão considera a complacência com que os matemáticos pensam a respeito deles. De modo semelhante, as coisas visíveis que pareciam capazes de se render a quem as olhasse ao nível da mera opinião parecem não ter o mesmo efeito sobre os matemáticos, porque os matemáticos as usam como imagens. Que vai passar-se com ⑫? Determinam realmente os objectos os níveis cognitivos que lhes dizem respeito ou não? Platão não pode simplesmente afirmá-lo, pois todos ficariam varados ao nível da opinião, dado que todos entram na vida dispondo apenas dos objectos de experiência visíveis. Não haveria esperança nenhuma para a filosofia; a matemática não podia existir. Por isso, garante Platão que há diferentes modos de tratamento para um mesmo objecto e, portanto, que um único objecto pode provocar diferentes estados de alma em diferentes observadores. Nesse caso, todavia, porquê falar de distintas classes de coisas, em vez de distinguir quatro visões diferentes de uma única classe? Platão também não admite essa alternativa, porque pretende que o campo de interesse da filosofia seja algo de mais real do que o são os objectos do exame não-filosófico. A inclusão da matemática dentro da Linha Dividida e a tentativa de fazer de cada divisão a imagem da que lhe é superior leva-o, no mínimo, a uma perplexidade que reclama uma solução muito mais complexa.

Destruição de hipóteses

O mais debatido tema relativo à Linha Dividida tem a ver com as deficiências da matemática. A dialéctica, ao contrário da matemática, nem se contenta com hipóteses nem lança

mão das imagens sensoriais (510b, 511b-d), mas investiga os seus próprios princípios básicos até alcançar um ponto de partida não-hipotético (510b, 511b). (No Livro VII, Sócrates chama a esta investigação a tarefa de "destruir hipóteses": 533c.) Uma vez em posse deste princípio, o argumento filosófico "desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão"(*) (511b).

Que são estas hipóteses e que têm elas a ver com as imagens visuais? Sócrates atribui a traficância de hipóteses dos matemáticos à sua relutância em considerar os objectos matemáticos, "como se estes fossem claros para todos" (510c-d). Isto diz-nos alguma coisa: os números, as figuras e os outros objectos matemáticos necessitam que se lhes façam descrições mais completas. Mas este contexto permite que o acréscimo de descrição constitua ou uma *prova* dos postulados fundamentais respeitantes àqueles objectos ou uma *definição* dos próprios objectos.

A geometria do tempo de Platão podia ter sido legitimamente acusada de insuficiência tanto de provas como de definições, pois até os *Elementos*, de Euclides, uns cinquenta anos após a morte de Platão, tratava por adquiridos certos enunciados e termos. O enunciado deste género mais conhecido é o Postulado das Paralelas, segundo o qual, por um dado ponto que se encontre fora de uma dada linha, passa exactamente só uma linha que seja paralela à primeira. O Postulado das Paralelas é uma asserção complexa da geometria, mas no sistema que expõe minuciosamente as demonstrações de todos os enunciados sobre linhas e figuras resulta improvado. Se desenharmos linhas e pontos sobre uma superfície plana, provavelmente nunca notaremos que o postulado continua a necessitar de ser provado. Só com o florescimento da geometria não-euclidiana, nos últimos cem anos, é que os matemáticos tomaram consciência da sua arbitrariedade. O mesmo postulado necessita de uma descrição melhor, embora a confiança dos geómetras nas imagens visuais os deixe cegos a esta neces-

(*) A citação é retirada da versão portuguesa feita por M. Helena da Rocha Pereira (*A República*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1980, pp. 315-316). (*N. T.*)

sidade. Tão improvadas asserções sobre entidades matemáticas podem ser aquilo a que Platão dá o nome de hipóteses.

Todavia, a geometria euclidiana contém, com igual evidência, termos indefinidos e asserções improvadas. Euclides chama ao ponto "aquilo que não tem partes"; não é esta uma definição autêntica, embora quem estiver habituado a raciocinar sobre pontos e linhas ache suficientemente claro o que essa definição quer dizer. Insisto que a geometria não-euclidiana fornece o fundamento a esta tradicional segurança, mostrando que pontos, linhas e planos dão azo a interpretações radicalmente divergentes. Podemos compreender um plano como a superfície de uma esfera e as linhas como os grandes círculos da esfera, em vez da superfície plana e dos segmentos estirados a que estamos acostumados. Esta abertura dos termos da geometria a interpretações rivais significa que não lhes foram dadas, até à data, definições claras: se "linha" tivesse uma definição precisa, não poderia ter sido interpretada de uma maneira nova. Existem, por isso, na geometria termos indefinidos produzindo a obscuridade à volta da disciplina que Platão teria em mente, ao censurar as hipóteses dos matemáticos.

Sabendo nós qual a contestação que Platão pretende fazer, podemos dizer o que espera ele da mais elevada filosofia e da Forma do Bem. Se o problema que tem a ver com as hipóteses é a ausência de provas para as afirmações fundamentais, então Platão exige da dialéctica a descoberta do fundamento filosófico da matemática. Subir das hipóteses equivale a encontrar novos princípios fundamentais dos quais elas se podem deduzir. O início não-hipotético será um superaxioma que dispensa a prova e do qual são dedutíveis todas as verdades respeitantes às Formas e à matemática. A labuta filosófica cumpre-se na busca de princípios cada vez mais poderosos, até se alcançar esse axioma, e então "descem novamente" os filósofos para demonstrar a verdade dos princípios inferiores que os matemáticos aceitavam como postulados.

Este quadro da elevação até ao início da Linha Dividida, a teoria da axiomatização, seduziu muitas imaginações, sobretudo devido à pesquisa de sistemas de axiomas lógicos, no final do século passado e princípios deste. Tal como Frege

Russell pesquisaram axiomas a partir dos quais pudessem provar as verdades elementares da aritmética, assim pretende Platão achar um fundamento para toda a matemática e, de algum modo, simultaneamente, para a metafísica. Não convém forçar demasiado esta analogia histórica, mas podemos atribuir com segurança a Platão o desejo da verdade inabalável a que chamamos hoje a certeza lógica (477e). Não fala explicitamente de provas nesta passagem, mas isso não põe em risco a interpretação através da axiomatização, dado que a passagem contém uma referência tão pouco explícita e não metafórica do que quer que seja.

O maior problema desta interpretação surge no momento de tentarmos descrever o início não-hipotético, como parece ser a Forma do Bem. Nada, em qualquer observação de Sócrates, aqui ou noutro lugar, acerca da Forma do Bem ou das Formas em geral, nos permite pensar na suprema entidade da metafísica como um superaxioma. Parece menos ainda haver aí algo capaz de gerar as verdades basilares da matemática.

Um quadro concorrente, que começa por ver nas hipóteses termos indefinidos, toma a subida em direcção ao cimo da Linha Dividida como uma *clarificação* definitória, mais do que uma *certeza* axiomática. Se os objectos matemáticos, na medida em que continuam indefinidos, carecem de outras descrições mais, é porque à dialéctica incumbe a tarefa de definir cada um deles em termos mais simples, mais amplos e mais abstractos. Os diálogos platónicos, *Fedro, Político* e *Filebo,* descrevem a dialéctica como o método para conseguir definições e, embora o processo de encontrar definições intervenientes na *República* possa diferir dos que esses diálogos expõem, tratar-se-ia provavelmente, como no caso deles, da busca de termos mais genéricos ainda, de acordo com os quais subsumimos termos cada vez mais específicos, até chegarmos a poder definir tudo através de um conceito não-hipotético.

Esta leitura tem também as suas dificuldades, em especial se adoptarmos, num contexto que não se lhe ajusta, o método definitório desses três diálogos, redigidos mais tarde do que a *República*. A mesma leitura, porém, apresenta duas vantagens sobre a leitura da axiomatização. Primeiro, podemos achar uma certa continuidade entre um projecto que tem por

alvo as definições e as acções do Sócrates histórico. Ao suscitar definições dos seus interlocutores, estes são criticados muitas vezes pelo Sócrates dos primeiros diálogos platónicos por definirem a virtude de uma forma demasiado estreita: o que ele pretende é dilucidar os termos morais mediante uma linguagem o mais ampla possível (*Ménon* 72a-c; *Êutifron* 6d-e; *Laques* 191c-e). A certa altura, chega mesmo a sugerir que todas as definições específicas devem ser orientadas pelo conhecimento do bem (*Cármides* 174b; comparar os comentários de Sócrates sobre "o bem" em *Laques* 199d-e); embora este "bem" não possa ter uma relação muito estreita com a Forma do Bem da *República*, a semelhança de termos significa que Platão enxergou afinidades entre o seu próprio empreendimento e aquele, mais primitivo, do seu mentor. Platão diverge frequentemente de Sócrates mas, sempre que pode, tenta interligar os projectos de ambos, sendo a leitura definitória da dialéctica um elo possível.

A segunda vantagem desta leitura decorre da sua interpretação mais natural da Forma do Bem. Desenganada como axioma, do qual se deduzam as verdades da matemática, a Forma do Bem tem oportunidade de intervir no mais amplo conceito descoberto no campo do conhecimento. Se os objectos matemáticos têm alguma semelhança com as Formas, é na sua qualidade de serem ideais. Um triângulo entendido em termos geométricos estritos é algo de superior a qualquer traçado de um triângulo. A prova de que todos os ângulos internos do triângulo somam 180 graus não se aplica sem ambiguidade aos desenhos, ao passo que no triângulo, tal como é estritamente definido, a prova funciona na perfeição. Repito, uma linha, em definição, não tem comprimento; mas a natureza das notas físicas garante que qualquer linha que eu trace terá determinado comprimento. Daí que o triângulo e a linha, concebidos como entidades abstractas, são mais perfeitos do que os traçados no papel, precisamente do mesmo modo que a Forma de justiça descreve uma justiça mais perfeita do que a existente em qualquer pessoa, acto ou instituição. Se a Forma do Bem é uma Forma de Formidade em virtude de captar a idealidade das Formas, então captará também a idealidade que caracteriza as entidades matemá-

ticas. A Forma do Bem terá, portanto, um papel indispensável a desempenhar em todas as definições dos objectos do conhecimento; podemos chamar-lhe o último termo de todas as definições teóricas.

Destruir hipóteses significa destruir a atitude que se consubstancia na expressão "todos sabem o que é", que os matemáticos tomam, face aos termos primitivos pertencentes à sua actividade. Para um auditório moderno, esta interpretação parecerá demasiado modesta. Ora, como disse já, é preciso cautela na altura de propor qualquer leitura para esta passagem. Temos, porém, um sentido mais esclarecido do que outrora do que Platão esperava da filosofia e do modo como pensava que ela se poderia transformar numa disciplina unificada, na qual todos os seus filósofos poderiam colaborar.

A Alegoria da Caverna (514a-517c)

Passada a confusão provocada pela crítica platónica da matemática, sentir-se-ão os leitores aliviados, chegados que são à Alegoria da Caverna. De novo aqui, na *República*, é o ritmo de uma questão abstracta para especialistas que se vê substituído pela vulgarização destinada aos restantes: a Alegoria da Caverna transpõe as distinções da Linha Dividida para a imagética do sol e da luz que ilustrou a Forma do Bem. Os quatro estádios de coisas que os prisioneiros libertos vêem — as sombras (projectadas pelo clarão da fogueira) das estátuas das coisas; as próprias estátuas; as sombras (projectadas pela luz solar) das coisas de que as estátuas são imagens; finalmente, as próprias coisas — correspondem aos quatro estádios de objectos cognitivos dispostos ao longo da Linha Dividida.

Contudo, para melhor entendimento do modo como a alegoria funciona, necessitamos de fazer umas perguntas mais precisas sobre a ilustração que a Linha lhes dedica:

1. É a analogia a imagem de toda a vida humana ou somente da vida exterior à cidade perfeita?
2. Em que medida se compagina a alegoria com a Linha Dividida?

A Alegoria da Caverna reconduz a conversação para matérias políticas, através da ilustração das consequências políticas da hierarquia do conhecimento. Uma vez que a alegoria retrata um prisioneiro sendo levado para fora da caverna e regressando para ajudar os outros prisioneiros, pode dizer-se que transfere a imagética estática da Linha Dividida para as imagens da educação e da governação. Descrita desta maneira, assemelha-se a uma imagem da vida na cidade ideal. A linguagem de Sócrates, em 519b-520d e 540a-c, mostra que ele imagina os fugitivos da caverna como guardiães da sua cidade. Dificilmente, porém, podemos estabelecer a correspondência desta interpretação com a amargura de 516e-517a, que retrata os pensadores iluminados reentrando aos tropeções na caverna, forçados a altercar com os antigos companheiros e ridicularizados por estes pela sua inépcia nos negócios mundanos. Se tais propósitos aludem a Sócrates, como indubitavelmente parece, é porque os prisioneiros perpétuos representam os Atenienses, e não os cidadãos da cidade inexistente. (Daí, as palavras de desalento de Sócrates, em 515a: "Eles são como nós."). Quererá porventura Platão referir a caverna como uma imagem de toda a vida humana, seja ela a ideal, seja a actual?

Nesse caso, a grande maioria dos seres humanos ver-se-ia presa da espécie mais baixa da experiência. Segundo a Linha Dividida, o nível mais baixo é a "imaginação" ou o "pensar por imagens" (*eikasía*) limitada à visão dos reflexos e das sombras e, presumivelmente, ao som dos ecos que até os frustes modelos deste mundo de opinião julgam por única realidade virtual. Errou, sem dúvida, Platão, ao defender que a maior parte dos seres humanos fica abaixo do nível meramente empírico. Terá assim exagerado tão flagrantemente o seu caso, no furioso propósito de desclassificar a experiência ordinária? Ou terá inventado uma imagem da Linha Dividida que apenas funciona nos seus traços mais largos, falhando ao ser aplicada em pormenor?

Qualquer das alternativas pode ser correcta. Mas é também possível fazer uma leitura mais metafórica da *eikasía* e acusar a conduta geral da humanidade, não de se fixar, qual Narciso, nas imagens reflectidas, mas de se ocupar de alguma

maneira com as imagens das coisas visíveis. Sócrates, quando não emprega uma linguagem técnica, usa a palavra "imagem" (*eikon*), na *República*, para se referir às suas próprias metáforas e histórias (375d, 487e-488a, 489a, 514a, 531b, 588b-d); a palavra parece apta a exprimir qualquer uso não-literal da linguagem, muitas vezes sem conotação pejorativa. Mas "imagem" abrange também uma acepção não-literal que *efectivamente* indica inferioridade. No Livro III, Sócrates chama "imagens" às criações imitativas do poeta (401b, 402c) e, mesmo não usando a palavra, na condenação da poesia do Livro X, essa condenação facilmente situaria a poesia naquele nível, a par das imagens dos Livros VI e VII.

Ora, na alegoria, Sócrates equipara as sombras da caverna às questões debatidas nos tribunais (517d-e). Dado que as disputas legais atenienses eram famosas pela sua retórica (ver *Fedro* 272d-e), vem a propósito identificar a linguagem figurativa, e sobretudo a variedade inculta, como a imagética que mais geralmente capta a atenção do público. Durante as suas vidas, as pessoas aceitam meros pretextos acerca de assuntos importantes, a poesia colorida baseada na ignorância e todas as realizações artísticas e políticas que, ao atrair a atenção mais para o fulgor da forma do que para a real matéria de conteúdo, deixa o auditório mais ignorante que nunca. Os prisioneiros que olham, vesgos, as sombras e discutem sobre sombras representam todos aqueles cidadãos que acreditam no que os políticos e artistas lhes apregoam.

Se a alegoria descreve o estado de todos os seres humanos, na cidade ideal ou fora dela, tal implica que, mesmo em presença das instituições políticas mais perfeitas, a maioria dos membros da cidade há-de rodopiar em redor de poetas e demagogos. A cidade platónica estará tão repleta de populaça ignorante, essa de que Platão se quer ver livre, como Atenas jamais esteve. Ou a cidade platónica se conserva afastada dos utópicos, impedida, pela inevitável humana debilidade, de vir a ser uma comunidade perfeita, ou então é certo que Platão deixou de pensar em todas as implicações de tão elaborada alegoria.

Problema maior na adaptação da alegoria à Linha é o que surge a respeito da existência dos objectos matemáticos. Como vimos, Sócrates distingue matemática de dialéctica,

com base nos métodos dos seus praticantes, que não, de facto, dos seus objectos. Mas a Alegoria da Caverna identifica um tipo específico de coisas para cada um dos passos da Linha. Enquanto a Linha atenua a hierarquia do conhecimento e do ser, para realçar as abordagens dos humanos ao que eles conhecem, a alegoria adere à pressuposição estrita [⑫] de que, para cada espécie de saber, há uma coisa separada a conhecer. A alegoria, por conseguinte, não acompanha exactamente a Linha Dividida, mas dissimula-lhe as complicações respeitantes aos objectos cognitivos.

Uma educação em metafísica (521c-539d)

Uma vez que Sócrates mostrou os seus melhores guardiães progredindo na dialéctica, terá completado o seu argumento a favor da cidade filosófica e pode voltar às espécies de injustiça que prometera catalogar. Pelo meio dos propósitos curriculares destas páginas há uma mão-cheia de argumentos que remetem para a Linha Dividida e merecem um exame antes de avançarmos para o Livro VIII.

De novo o problema dos particulares (523a-525c)

Na demanda dos estudos que conduzam a alma a um pensamento mais elevado, Sócrates distingue entre objectos que "estimulam o intelecto para a actividade da investigação" e os que o não fazem (523b). O primeiro implica o que chamámos termos relativos (pp. 163-165). Nesta ocasião, Sócrates toma a inferioridade das coisas particulares para provar os méritos da aritmética:

1. Porque um dedo não deve parecer também não ser um dedo, a percepção sensorial basta para formular o juízo verdadeiro, "Isto é um dedo". (523c-d).
2. Porque um dedo comprido, grosso ou flexível, parece também ser um dedo curto, fino e duro, a percepção sensorial não pode formular juízos claros sobre estas propriedades (523e-524a).

∴ 3. No caso das últimas propriedades, o intelecto precisa de examinar as propriedades separadamente das percepções acerca delas (524c).
4. Todos os números surgem como não verdadeiros a respeito de uma coisa particular, ao mesmo tempo que, a respeito da mesma coisa, parecem verdadeiros (525a).
∴ 5. A aritmética, que lida com os números, conduz à verdade (525a-b).

Este argumento assemelha-se assaz à argumentação do Livro V sobre o conhecimento e a opinião para se considerar como uma implicação adicional dessa argumentação. Como tal, defende a visão de que só os termos relativos têm Formas. Dado que a inferioridade das coisas individuais, no Livro V, permaneceu na ambiguidade das suas propriedades, esta passagem negaria a existência de uma Forma de Dedo.

Por que razão entra subitamente a matemática no presente argumento? Porque os números formam um caso especial de propriedades oponíveis. Estas aparecem em coisas particulares, da mesma maneira confusa como o fazem os termos relativos: 525a pode significar, por exemplo, que a minha mão é simultaneamente um (a mão) e cinco (os dedos). Mas os números pertencem a disciplinas existentes. Os filósofos podem esperar uma educação capaz de conduzir ao estudo sistemático da justiça e da beleza, mas têm de arranjar coragem quanto à existência de algumas disciplinas que já estudaram certos termos causadores de confusão, sem referência às suas manifestações empíricas.

O tom desta passagem, uma dramática mudança relativamente à linguagem apoucante do Livro V, insinua uma inconsistência na visão platónica do mundo físico. Como é possível que o tamanho de um dedo condene, por um lado, o estudioso do mundo sensível a uma vida de mera opinião (479d-e) e, por outro, seja o estímulo que eleva o mesmo estudioso à área do ser (523a)? Tudo parece depender da atitude do observador perante os fenómenos. Se tomo o mundo físico como a soma da existência, então o modo incompleto como certos predicados se aplicam a esse mundo deixar-me-ia na posse da mera

opinião. Mas se procuro uma compreensão teórica desses predicados num reino que transcende o domínio físico, tenho uma oportunidade de atingir o conhecimento. As imagens têm os seus méritos epistémicos, enquanto as não avaliarmos por si mesmas, mas pela sua capacidade de apontar além de si, para um conhecimento mais importante. O mundo dos sentidos é como um teatro de fantoches, uma fonte de decepções apenas para quem não tencione procurar os bonecreiros fora do mundo dos fantoches.

Eis-nos regressados ao problema dos objectos de conhecimento. A crítica dos particulares, no Livro V, pressupõe que a atenção a uma espécie de objectos reenvia uma pessoa para a correspondente espécie de conhecimento. A presente passagem permite que a espécie de conhecimento, acessível a partir de um dado objecto, varie segundo o método que o investigador usa para o estudar: o mesmo dedo tanto pode deixar-me no atoleiro da confusão como ajudar-me a sair dele. Se, porém, o meu nível de consciência determina sobre que coisa estou pensando — a Forma da Espessura ou um dedo grosso —, então ⑫ não pode ser verdadeiro em qualquer das maneiras que permita que o argumento do Livro V funcione. Esta concessão ao quadro mental antecedente do investigador significa, como aconteceu com a discussão dos objectos matemáticos na Linha Dividida, que a distinção de Platão entre espécies de objectos turva as águas em vez de as clarear.

De novo a dialéctica (531d-537d)

Depois de definir o seu currículo matemático, Platão regressa, aqui, à dialéctica, a fase final da educação do filósofo. Vemos, primeiro, que embora o elogio socrático da matemática pareça ter esquecido a anterior crítica do método matemático (529c-e, 530e-531c), essa crítica regressa quando fala da dialéctica. Dada a sua adesão às hipóteses inexaminadas, os matemáticos apenas sonham com a realidade (533b-c). Os dialécticos destroem essas hipóteses, a fim de conduzir a alma a um conhecimento superior (533c-e). Assim, a inclusão da matemática no currículo não implica nenhuma mudança de ideias relativamente à verdade daquela.

Em segundo lugar, a Forma do Bem diz-se o alvo da dialéctica (534b-c; cf. 532a). O início an-hipotético do cimo da Linha Dividida é, sem dúvida, como pensávamos, a Forma do Bem. Neste ponto, Sócrates vincula a dialéctica à capacidade de formar uma "supervisão" de todos os outros temas (537c). Dado que uma visão englobante ou a declaração mais genérica possível sobre a natureza de cada coisa está mais próxima de um termo de definição extremamente amplo do que de um primeiro axioma, do qual todos os outros decorrem, esta passagem favorece a interpretação definitória da ascensão na Linha Dividida (pp. 175-179).

Revisão dos Livros V-VII

Os avanços e recuos de Platão, entre as discussões políticas e as metafísicas, tornam estes livros da *República* resistentes à tentativa de sumariação. Como lamentava Aristóteles (*Política* 1264b39), muito do que neles consta é exterior ao argumento principal da *República*. Em certa medida estes livros são, inclusivamente, uma ameaça para o resto do diálogo, pois relegam para uma posição secundária a questão da justiça (504b-505a, 506a). Se Platão de tal está realmente convencido, deve então considerar o principal argumento da *República* pouco melhor do que uma cartilha filosófica, apropriada para quem não tenha a capacidade de compreender a Forma do Bem, mas, para os que a tenham, uma abordagem imatura. Se recusa ver reduzido tão drasticamente o preço da *República*, deve convir que esta levanta questões ulteriores e mais fundamentais, às quais não está ainda em condições de responder.

Apesar de tudo, muito do que estes três livros encerram é essencial quanto aos argumentos políticos e éticos do diálogo. Como documento de filosofia política, a *República* precisa de expor o plano do Estado perfeito, em ordem a especificar que traços estruturais dos Estados existentes geram as injustiças que os seres humanos experimentam. Sem os pormenores dos Livros V-VII, a cidade perfeita da *República* resultaria demasiado vaga para operar como modelo de mudança política. A igualdade das mulheres e a abolição da propriedade e da

família, para os governantes da cidade, clarificam a medida em que uma cidade tem de subsumir outros interesses em prol da busca da justiça. Embora estas mudanças pareçam repelentes, o leitor deve reconhecer que elas fazem cair na conta de que não são as cogitações sobre pormenores que alguma vez produzirão uma sociedade. Neste sentido, todos os pensadores de política revolucionária estão em débito para com Platão, pois este, em vez de uma reforma, concebeu a mudança radical.

O objectivo mais audacioso de Platão, a saber, que os filósofos governem a cidade, torna-se indispensável desde o momento em que ele decida considerar a exequibilidade do seu sonho político. A cidade não funcionará sem os filósofos por timoneiros. Dizer isto, porém, é confirmar a importância da Forma do Bem para a *República*, pois, na Forma do Bem, Platão consegue, esquematicamente embora, unificar as inquirições teóricas dos filósofos com a perícia moral exigida dos governantes. Podíamos dizer que a Forma do Bem, em ruptura com o optimismo racionalista, nega toda a distinção entre o "saber como" e o "saber quê", em ética, entre a perspectiva que encontramos nos indivíduos sábios do ponto de vista moral e o saber atribuído aos cientistas e estudiosos.

Assim, os livros intermédios dão à *República* uma boa medida da sua força como texto político. Mas a *República* é também um texto ético, um argumento segundo o qual a vida vivida de acordo com os princípios morais é a vida mais digna de opção; para este argumento, a digressão é também essencial. A razão, coordenadora da alma, no livro IV, ganha conteúdo nestes livros. No Livro V, é a paixão dos filósofos, com a sua própria força motivacional [⑪], consequentemente, uma força que, nas situações críticas, pode submeter as outras partes da alma. Nos Livros VI e VII, descobrimos especificamente que tipo de trabalho realiza a razão, ao afastar continuamente a alma das seduções do mundo físico, e em vista do princípio abstracto da bondade. O argumento em prol do carácter aprazível da vida justa passa a depender da concepção de razão, que estes livros possibilitam. Desta forma, voltamos da digressão para o argumento principal, com uma compreensão melhor dos termos elementares. Nesta história, que lugar

compete à teoria das Formas? Sobre que versa a teoria? Que funções se supõe que executa: a de explicar? a de predizer? Não se trata propriamente da queixa de que nunca vemos as Formas. Todas as teorias científicas contêm algumas entidades, sejam elas átomos, sejam buracos negros, que não se transformam em experiência ordinária e foram, até certo ponto, objecto de hipótese com base em observações mais directas. Mas, no caso da ciência, temos uma compreensão mais clara do que a teoria e a entidade teórica podem fazer: unir, sob princípios gerais, os fenómenos dispersos; explicar as propriedades das células vegetais; predizer onde e quando vai aparecer Marte no céu da tarde. Engolimos conversas de átomos e de buracos negros, porque essas coisas fazem parte de uma descrição do mundo ampla e instrutiva.

Poderemos aceitar falar das Formas da mesma maneira? Em certo sentido, estas violam a exigência mais fundamental das teorias científicas, a saber, a de explicar ou dar conta do mundo tal qual é. A doutrina das Formas apresenta-se sobretudo para descrever entidades teóricas que se situam *separadas do* mundo da experiência ordinária e julgam as lacunas deste. As Formas possuem as suas propriedades de um modo impossível para as coisas individuais: a Forma de X é inequívoca, pura e completamente X, enquanto as coisas X são X apenas em parte. Exceptuadas as propriedades específicas, as Formas gozam de uma sempiterna existência, inacessível a toda a coisa individual. Dir-se-ia que a doutrina das Formas funciona somente como condenação do mundo ordinário e, por isso, não cumpre melhor o papel explicativo do que o faria uma geografia celeste para uns cartógrafos rasteiros. Isto, porém, não esgota o que há a dizer das Formas; pois, se é irrefragavelmente verdadeiro que uma coisa individual X não é inteiramente X, é de igual modo verdade que essa coisa também não é *não*-X. O que seja carece de ser cabalmente exemplificado mas, até certo ponto pelo menos, isso exemplifica, de facto, a propriedade em questão. Assim, ao esclarecer o que a coisa X não é, a Forma mostra igualmente o que essa coisa pode ser.

Neste sentido, a importância vital das Formas vai muito além da *República*. Na concepção platónica da filosofia, todas

as inquirições em termos abstractos, que afinal se destinam a informar a nossa visão do mundo não-abstracto, necessitam de um objecto de estudo; as Formas oferecem algo de lúcido e real a examinar, ao passo que o mundo físico, devido à sua ambiguidade, imperfeição e corruptibilidade, é aparentemente insusceptível de estudo. Isto é, compreender a justiça das leis no nosso mundo ou a beleza das pessoas pressupõe um claro conhecimento especulativo da justiça e da beleza "em si mesmas". A questão continua a ser a compreensão deste mundo. Mas o que *é* a justiça de uma lei e a de uma pessoa? Que estudamos realmente, quando estudamos uma lei justa? Platão apela para as Formas: a "participação" da Forma da Justiça, numa pessoa ou numa lei, torna justo quanto exista nessa pessoa, nessa lei. Por outras palavras, tudo o que é justo, numa pessoa ou numa lei, reflecte as propriedades da Forma da Justiça, tal como a massa de uma mesa e as propriedades dessa massa são realmente a massa dos átomos constituintes.

Há, por conseguinte, uma certa semelhança entre a teoria da Forma e a teoria científica. O nosso conhecimento de que há entidades físicas fundamentais assegura-nos que todos os objectos obedecem às mesmas leis gerais da física, que as mesas, tal como as vacas, se aguentam na superfície da terra pela força da gravidade, e projectam sombras. A convicção de Platão de que as Formas dos termos discutíveis existem assegura-lhe que todos os exemplos desses termos manifestam propriedades similares, o que quer dizer que há um momento próprio para discutir a justiça das leis ou a beleza das cores e que tais discussões significam mais do que os gostos subjectivos (ver *Parménides* 135b-c).

Sugestões de outras leituras

Este é o capítulo que, no interesse do leitor, deve responder com maior cautela, como um trampolim para as questões da metafísica de Platão. White, *A Companion to Plato's Republic*, e Cross & Woozley, *Plato's Republic*, oferecem discussões gerais valiosas da metafísica de Platão, e pode ser a melhor

leitura para começar. A minha argumentação neste capítulo fica a dever-se especialmente a Annas, *An Introduction to Plato's Republic*.

O argumento do Livro V acerca da falha dos particulares demonstrou uma das mais difíceis de compreender. Para comentários sobre a frase platónica de que algumas coisas são e não são, ver Kahn, "The Greek verb 'be' and the concept of being" e Fine, "Knowledge and belief in *Republic* V". Para mais sobre os interesses epistemológicos de Platão, ver Cherniss, "The philosophical economy of the theory of ideas" e Moravcsik, "Understanding and knowledge in Plato's philosophy". Sobre o problema das coisas particulares, Allen, "The argument from opposites in *Republic* V", Brentlinger, "Particulars in Plato's middle dialogues", Nehamas, "Plato on the imperfection of the sensible world" e Vlastos, "Degrees of reality in Plato", todos apoiam com argumentos de Platão.

Sobre a Forma do Bem e suas implicações éticas, ver especialmente Cooper, "The psychology of justice in Plato", Joseph, *Knowledge and the Good in Plato's Republic* e Santas, "The Form of the Good in Plato's *Republic*". A Linha Dividida inspirou uma quantidade de esforços interpretativos; ver Elias, "'Socratic' *vs.* 'Platonic' dialectic", Gulley, *Plato's Theory of Knowledge*, Hamlyn, "Eikasía in Plato's Republic", Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphisics*, Robinson, "Analysis in Greek geometry" e *Plato's Earlier Dialectic*; também Vlastos, "Elenchus and mathematics" e Burnyeat, "Platonism and mathematics".

Sobre a Alegoria da Caverna, ver Morrison, "Two unresolved difficulties in the Line and the Cave" e Raven, "Sun, Divided Line, and Cave".

8

A INJUSTIÇA NA ALMA E NA CIDADE (LIVROS VIII-IX)

Os Livros VIII e IX completam o argumento começado no Livro III, com a dupla finalidade de definir a justiça e mostrar a sua utilidade. Poderia parecer que, pelo final do Livro IV, onde descreve a injustiça na alma como uma harmonia afim da saúde (444d-e), Sócrates teria já atingido ambos os objectivos. Contudo, o repto de Gláucon não era simplesmente para fazer um elogio da justiça, mas para demonstrar, através de fundamentos aceitáveis, que a alma justa é a mais feliz de todas as almas possíveis [⑧]. O Livro VIII começa, portanto, pelo anunciado objectivo de contrastar a justiça com todas as formas de injustiça, em ordem a mostrar que cada uma delas arrastará consigo menos felicidade do que a justiça, tanto na pessoa privada como na cidade.

Dadas as limitações de espaço desta obra, algumas partes da *República* tiveram de sofrer uma injustiça. Os Livros VIII e IX, que estão cheios de menções estruturadas e perceptíveis da decadência, tanto política como psicológica, são os mais atingidos. Em certa medida, a minha brevidade, especialmente a respeito do Livro VIII, pode ser desculpada pelo motivo de que a argumentação é aqui muito menos rigorosa do que nas precedentes secções da *República*, sendo já o leitor, chegado a este ponto, apto a digerir sozinho o material; isto, porém, de modo algum significa que os Livros VIII e IX não mereçam um estudo cuidado.

Muito do Livro VIII e nas primeiras páginas do Livro IX baseia-se em histórias de proveito e exemplo. Os contornos

sociológicos e psicológicos do vício, traçados por Platão, tomam por vezes a precedência sobre os diagnósticos teóricos. A estrutura teórica regressa em força no Livro IX, quando Platão termina o seu catálogo das cidades e pessoas degeneradas, centrando a atenção apenas nos indivíduos mais justos e nos mais injustos; neste ponto, introduz linhas de argumentação conceptualmente irrelacionadas com a antecedente parada de vícios, linhas essas que, além de mais, tiram conclusões, em direcção imprevisível, no final do Livro IV.

Formas degeneradas da cidade e da alma (544a-576a)

As quatro espécies de injustiça

Sócrates identifica as quatro espécies de injustiça (ver 445c) com regimes já existentes no mundo: a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Há uma constituição psicológica correspondente a cada uma delas, de modo que é possível falar da alma oligárquica com a mesma naturalidade que da oligarquia da cidade (544a, d-e). Após o seu desaparecimento no Livro V, a analogia entre a cidade e a alma regressa em plena força.

Não é evidente o motivo por que Platão fixou em *cinco* o número das espécies de constituição: uma justa e quatro tipos de cidade injusta. Baseia provavelmente o seu propósito na observação empírica dos regimes existentes, uma razão tão válida como seria de exigir e um sinal da sua atenção aos rumos do mundo. Mas podemos já adivinhar que os cinco tipos de regime não terão facilidade em adaptar-se à sua anterior análise política, segundo a qual todos os cidadãos cabem em *três* classes. Cinco caracteres humanos manifestam-se muito difíceis de descrever teoricamente, dadas apenas as três partes da alma. Muitas das complicações do próximo argumento têm origem nesta má adequação entre teorias.

A referência à timocracia é a que melhor funciona, tanto para as cidades como para as almas. Ambas estas timocracias surgem quando a parte racional perdeu a hegemonia

sobre o conjunto (547b; 550a-b). A classe produtiva da cidade, como os apetites da alma, insiste na sua exigência de satisfação. Por um compromisso entre inferiores e superiores, a parte dotada de ânimo toma o comando. Como sempre, Platão manifesta o seu respeito por Esparta, o segundo melhor tipo de regime (544c), que apenas falha na intelectualidade, exemplificada por Atenas. (A despeito da sua admiração por Esparta, Platão detectava-lhe as limitações. Apesar de a sua cidade divergir de Atenas em muitos aspectos, partilhava com ela o "amor pelo saber" que Platão reconhece na sua cidade pátria; ver 435e-436a). Poderíamos pensar na França napoleónica ou no antigo Império Romano — a este propósito, vêm à mente Napoleão e César, como pessoas timocráticas, do mesmo modo que Gláucon ocorre a Adimanto (548d). Embora esta forma de vida goze de considerável estabilidade, o facto de a parte dotada de ânimo alcançar o poder em pleno conflito mostra que a timocracia contém uma unidade menor do que aquela que encontrámos na alma e na cidade excelentes.

Com a transição para a oligarquia, a terceira classe, ou parte, da alma toma o lugar da segunda. Tomado o poder pela classe produtiva, o dinheiro torna-se a força dominante da sociedade; o facto é que não será a totalidade desta classe que dirige a oligarquia, mas os seus membros mais abastados (551b). Quanto à alma, o desejo de dinheiro toma igualmente o poder porque, de todos os desejos sensoriais, é ele o que se identifica mais com a força organizativa. Diversamente da concupiscência e da fome, a cobiça reconhece ao menos o valor da disciplina (embora preocupante: 554d) e do planeamento a longo prazo (embora com intuitos ignóbeis: 554e-555a).

A partir deste primeiro estádio de degeneração, podemos generalizar as três características do vício. Primeiro, Platão adapta a sua descrição da decadência social à definição de justiça, como a realização das funções naturais [⑥]. A perturbação começa quando as crianças más entram na classe dirigente (546b-547a). As espécies de vícios políticos são identificadas através da classe que inapropriadamente governa a cidade. A maior doença social, pessoas que vivem à custa de falências (552a, 564b), é a que fere mais flagrantemente a norma da distribuição do trabalho.

Em segundo lugar, as constituições más apresentam apenas sinais espúrios de unidade. A alma oligárquica controla-se a si própria como se virtuosa fosse, mas falta-lhe a harmonia da virtude (pense-se em Céfalo). Um único apetite é o que *domina* a alma oligárquica; esse apetite, porém, não consegue unificá-la. É que, ao contrário da razão, que inspecciona todas as motivações para depois seleccionar qual delas há-de autorizar, a avareza governa simplesmente, insistindo nos seus próprios fins. A avareza não sabe como autodominar-se — não tendo nascido para governar, falta-lhe a capacidade de auto-exame. Platão cita uma quantidade de bilionários suspirando por dinheiro, muito além do que conseguiriam gastar, como prova da inépcia da cupidez para governar a alma.

Vemos, finalmente, que qualquer ideal que não seja a justiça, uma vez consentido o seu domínio, conduzirá a alma e a cidade à pior injustiça, por força da lógica interna do processo degenerativo. Exceptuada a justiça, todos os ideais engendram instabilidade e tensão, que acabam por desembocar num sistema político pior. O espírito competitivo dos cidadãos da timocracia prepara-os para acumular sempre mais riqueza privada (550e) até finalmente os transformar em oligarcas (551a). Quando a oligarquia leva demasiado longe o ideal da avareza, empobrece os antigos cidadãos bem estabelecidos (555d-e) e encoraja as licenciosidades (555c, 556c-e). Esta observação confirma a conclusão. Se todas as configurações de cidade, excepto a configuração ideal, concedem primazia justamente ao valor que irá degradar a cidade, há qualquer coisa de errado nesse valor, enquanto guia para a cidade ou para a alma.

A democracia traz consigo a desunião e a inerente decadência à sua conclusão lógica. Pressupõe o desacordo, não enquanto mal temporário a ser superado num estado final de unanimidade, mas enquanto condição intrínseca à sociedade. Não existe valor predominante na cidade democrática a não ser o tépido valor da tolerância (557b, 558a). Como os cidadãos podem apenas estar de acordo em discordar, deixam de apelar para qualquer valor comum, não encorajando qualquer virtude pública. A ideia de unidade ou de um governante superior aos cidadãos tornou-se-lhes repugnante. Uniformemente igualitária, a alma democrática prefere não escolher de entre os seus desejos — decerto para não condenar quaisquer objectos por que anseiam os seus desejos (561b) — mas condescende com cada um deles sempre que surgem. Os desejos podem ser necessários ou desnecessários (558d-559c); conquanto a alma oligárquica também se negue a si mesma qualquer impulso mais forte ao serviço do desejo, este pelo menos tem origem numa necessidade natural. Perdido o poder de distinguir o necessário do desnecessário, fica a alma democrática sem princípios para guiar os próprios passos, nem sequer o devasso e crasso princípio da avareza.

Poderia parecer, desta descrição, que a confusão da democracia a deixa no extremo do espectro oposto à cidade platónica. Mas Sócrates tem ainda uma palavra a dizer sobre a tirania. A maior ditadura surge da maior anarquia (564a). Quanto à alma, a recusa da pessoa democrática de discernir entre os desejos leva um deles, a concupiscência (*eros*), a sobrepujar tudo o resto (572e-573a). (Aqui, Sócrates parece desdenhar do *eros*. Mas não devemos tirar conclusões precipitadas. Noutros lugares, ele reconhece-lhe a importância: 458d, 474d-475b. No *Banquete* e no *Fedro*, Platão acha um significado metafísico no amor sexual; o *Timeu* fornece a lista dos efeitos perversos do celibato em 91b-c; cf. *Leis* 930c).

Em certo sentido, este desenvolvimento faz-nos voltar à alma oligárquica, pois, à semelhança desta, a alma tirânica segue o mando de um único desejo. Podemos imaginar Platão tentando por todas as vias fazer com que a sua teoria psicológica explique airosamente os fenómenos: traça, então, uma nova distinção entre os desejos, separando desta vez os necessários, em observantes da lei e violadores da lei (571b). Dos últimos, o pior é a concupiscência, sobretudo a concupiscência monstruosa, para com pessoas, alimentos e acções absolutamente interditos (574e-575a). Contrariamente à cupidez do oligarca, esta sensualidade transgressiva nada tem a ver com o autocontrolo, perverso ou não. Um impulso transgressor da lei comanda, na alma, contra a lei.

De todos os retratos psicológicos, este (evocativo do ancião Baron de Charlus, de Proust) parece o mais moderno. Infelizmente, o retrato da alma depravada, por todo o seu rea-

lismo, força a doutrina psicológica de Platão. No topo da improvisada subdivisão dos desejos, temos a afirmação de que uma pessoa impelida por um único desejo experimenta, contudo, menos unidade psicológica do que outra cuja alma segue o incitamento de uma quantidade de desejos. Tanto a estrutura da alma como a sua desunião, quando injustas, ficaram confusas com os esforços de Platão em aplicar a todas as almas a sua teoria. Na realidade, as transições políticas e psicológicas, da democracia para a tirania, não são obviamente sintomas de um caos crescente. Se tanto, aquelas provam que o caos engendra uma nova ordem repressiva. No caso da alma, as distinções, repetidas por Sócrates, entre os vários desejos, traz à mente a questão, que levantámos acerca do Livro IV, de saber se esta balofa categoria de "desejo" tinha alguma função informativa ou reunia apenas, sob um único título insignificantemente impreciso, motivações que nada têm a ver umas com as outras (ver pp. 110-115). Se o governo praticado pelos apetites pode igualmente produzir, na alma, uma oligarquia, uma democracia ou uma tirania, os apetites terão a ver uns com os outros menos do que pensávamos.

Limitações do método comparativo

O Livro VIII e a sua conclusão no Livro IX ganham realce na mente de muitos leitores, graças à sua perspicácia psicológica e à sua aplicabilidade a Estados e povos, além dos que Platão conhecia. Na altura em que a alma tirânica foi descrita (576c) pouco ali parecia permitir outra coisa além de concordar que Platão explicara decerto estas cidades e almas, ordenando-as da melhor para a pior, e que a cidade perfeita ultrapassa as concorrentes políticas, como a alma perfeita todas as concorrentes psicológicas.

Porém, para que efeito serve este catálogo de injustiças? Assevera que cada cidade, como cada alma, é mais inclinada do que a predecessora a envolver-se em actos injustos. Isto sabíamos nós antes de procurar casos, visto que, *ex hypothesi*, cada uma estava fadada a ser mais injusta do que a predecessora. Se Platão está disposto a responder a Trasímaco, não deixa por isso de ter de mostrar que aquilo que

torna a alma *pior* a faz mais *infeliz*. Na timocracia e na oligarquia, o poder passava cada vez mais da parte, ou classe, racional, mais apta a governar, para a apetitiva, cujo egoísmo garante que o seu governo nunca reunirá, em cooperação voluntária, as partes governadas (552e). Se se conseguir demonstrar que todos os passos em direcção a maior injustiça brotam de uma perda progressiva de unidade, podemos ter uma base de argumento: sendo agradável a harmonia da alma, e sendo o conflito interior uma fonte de infelicidade, o convénio que produz boas acções conduzirá simultaneamente à felicidade [⑧].

Sublinhei já que este progresso na desintegração aplica-se a tipos de cidade e de alma só até atingirmos a tirania. Então, as partes da alma perdem a claridade, dado que Platão complica a parte desiderativa além do reconhecível. E embora saibamos o que Sócrates quer significar quando diz que encontra "anarquia e ilegalidade" na alma tirânica (575a), o certo é que não prova que semelhante ilegalidade seja consequência da desunião censurada no Livro IV. Dado que as comparações explícitas de Sócrates entre justiça e injustiça (576b--588a) usam a tirania para representar toda a injustiça, este desvio do tema da unidade não é de pouca monta: a unidade, da maneira como a reconhecemos com clareza, desaparece justamente quando estamos a ponto de pôr a funcionar o quadro da desunião.

Outros pormenores desta secção também não funcionam. Cada cidade é apresentada como sendo encaminhada por leis históricas incontornáveis para a seguinte; cada alma é colocada dentro de um homem, cujo filho degenera para o pior tipo. Em que medida acredita Platão estar a contar uma história causal? O conto do declínio geracional é demasiado simplista para ser digno de crédito; dado que Platão não apresenta qualquer sugestão de como poderia funcionar o progresso ascendente, temos de admitir que esta evolução é terminável e irreversível, de tal modo que dentro de quatro gerações do seu estabelecimento todas as comunidades humanas seriam formadas apenas de salteadores com tara sexual. Como afirmação factual, tal não é nem verdadeiro nem novo, mas a mais antiga lamentação feita sobre as gerações jovens.

No tocante à cidade, Platão saberia decerto que as transições de que fala não são as únicas possíveis. Durante a sua vida adulta, Atenas recuperou dos Trinta Tiranos e regressou à democracia. Assim, os governos ordinários podem emergir naturalmente da forma pior para uma outra melhor. Além disso, se todas as cidades são o resultado do declínio de outra melhor, então a cidade óptima, que viria a ser o resultado do melhoramento de todas elas, nunca poderia nascer neste mundo, cuja história vai sempre de mal a pior. A "história" de Platão faz mais sentido como um veículo vívido de apresentação de uma série de governos hierarquicamente ordenados. A ficção de que cada tipo desliza do que o precede permite a Platão procurar a característica única que destaca a democracia da oligarquia e a oligarquia da timocracia. O seu argumento ainda funcionaria bem se as cidades mudassem casualmente; para provar que a justiça favorece a cidade, Platão precisa apenas de demonstrar que cada tipo *é melhor* do que o que lhe fica abaixo, mesmo que não *se transforme* nesse tipo.

Infelizmente, a transferência da narrativa do declínio cultural para uma taxonomia dos governos transforma uma vigorosa (embora falsa) afirmação sobre o mundo da política numa outra mais verdadeira, mas mais suave. Perdemos qualquer sentido de que Platão situe as características das várias cidades nas condições materiais específicas. Se esta não é realmente a história, não precisamos de levar a sério as suas considerações sobre mudança política.

Quanto à analogia entre a cidade e a alma, ela parece, no princípio do Livro VIII, ter um papel importante a desempenhar no argumento de Platão. A introdução de Gláucon espera que os regimes piores lancem alguma luz sobre as quatro piores espécies de gente (544a-b). Sócrates acrescenta que cada regime será plebiscitado primariamente pelas pessoas cujas almas correspondem à forma de governo (544d-e; ver 435a-c). Se isto é verdade, a alma timocrática partilhará a estrutura geral com a cidade timocrática, e descobre-se mais frequentemente do que qualquer outro tipo de personalidade entre os cidadãos dessa cidade. Quer dizer, a psicologia individual explica muito do que se passa em política, porque uma cidade

há-de reflectir o carácter dos seus cidadãos. Tão íntima relação entre a cidade e a pessoa privada justificaria retrospectivamente a estratégia argumentativa da *República* através da unificação do tratamento de almas e cidades.

Mas a analogia claudica. Quando Sócrates imagina o desenvolvimento dos homens timocráticos e oligárquicos, retrata as suas vidas privadas nas cidades de forma diversa quer das suas próprias almas quer das de seus pais. O pai do timocrata, a melhor espécie de homem, vive numa cidade que não é bem dirigida (549c), logo não a melhor cidade que haveria de corresponder à sua alma. O jovem oligarca cresce numa cidade enxameado de informadores e de processos legais (553b), isto é uma cidade mais semelhante à democracia do que à oligarquia. O tirano oferece a mais clara "disanalogia", pois, ao atrair a atenção para a especial miséria da pessoa tirânica que alcança o poder de tirano, Sócrates sugere que esta conjunção de patologia e de poder é menos regra que excepção (576b-c). Assim, a tirania psicológica nada tem necessariamente a ver com a ditadura. Sócrates está na expectativa de que os homens tirânicos formem um grupo dentro da cidade (575a-c); mas, se fazem um grupo pequeno *numa* dada cidade, não podem ser tipos representativos dessa cidade.

Platão deve estar só a dizer que certas espécies de pessoas guardam a reminiscência de certos estados. Existe algo de metaforicamente democrático quanto à alma de uma pessoa democrática e algo de metaforicamente oligárquico quanto à alma oligárquica. Na prática, esta conexão tem apenas uma consequência definida: "No tocante à virtude e à felicidade... a relação entre homem e homem será a que existe entre cidade e cidade" (576d). Os oligarquicamente dotados de alma serão pessoas melhores, mais autocontroladas, do que as dotadas de alma democrática, como as oligarquias nas cidades são mais autocontroladas, logo mais virtuosas, do que as democracias. Classificamos as almas tal como classificamos as cidades. Isto é útil ao argumento; mas Platão podia ter mostrado que uma espécie de alma é pior do que outra, muito mais directamente do que mediante a construção de uma analogia tão complicada. A analogia entre cidade e alma, enquanto descrição da degradação de cada cidade, falha como

afirmação literal e, enquanto versão metafórica da verdade, torna-se muito menos significativa do que ao aparecer a primeira vez. O efeito geral desta discussão é o de uma vasta maquinaria que, depois de montada, fica inactiva.

Três comparações entre vidas justas e injustas (576b-587b)

Esta complexidade desnecessária é especialmente surpreendente se recordarmos que Sócrates restringiu o seu alvo imediato: não mostrar cada forma de alma injusta pior e mais infeliz do que a alma justa, mas contrapor a alma da pessoa mais justa à alma da pessoa mais injusta (545a). Esta agenda mais restrita reflecte a comparação original de Gláucon entre as pessoas perfeitamente justas e as perfeitamente injustas (360e-362c). Assim, depois de cogitar sobre cada espécie de pessoa e de regime, Sócrates omite os tipos intermédios, para comparar as vidas vividas nos dois registos extremos.

O perfil psicológico (576b-580c)

A primeira comparação acompanha a linguagem e as descrições que acabámos de examinar. Face à alma tirânica, diz Sócrates: por todas as suas desilusões quanto ao exercício do poder, ela representa o estado mais escravizado de todos (577d). Como uma cidade nas mãos de um déspota, esta alma vive em miserável confusão, tristeza e medo (577e-578b). Um homem de alma tirânica que tenha a má sorte de governar uma cidade actual acaba por ser o pior de todos (578b-580a). Isto não é verdadeiramente um argumento, é apenas uma súmula do catálogo da injustiça. A justiça revelou-se entretanto mais atraente do que a injustiça, da mesma maneira que a saúde é mais atraente à vista do que a doença. Ora, por livrar o justo das ansiedades e dos desejos obsessivos com que a injustiça carrega a alma, a justiça ultrapassa a injustiça também nas suas consequências.

Como no Livro IV, a justiça concebe-se como uma relação harmoniosa entre as partes da alma, em virtude do que a

alma evita o conflito interior. Ao governar as outras partes, a razão traz a felicidade da pessoa. Na medida em que Sócrates expõe algum argumento nesta passagem, lê-se em 577d-e:

> Se, então... um homem é como a sua cidade, não é também necessário que a mesma organização esteja nele e que a sua alma esteja repleta com muita escravidão e iliberalidade e que, além disso, as partes daquela, que são mais decentes, sejam escravas enquanto uma pequena parte, a mais depravada e totalmente louca, seja a que domina?... Por isso, a alma que está debaixo da tirania fará menos aquilo que quer — falando da alma como um todo.

A alma cuja razão não governa é a que menos benefici "enquanto todo"; por isso, a função da razão, nesta passagem como o foi implicitamente desde o início do Livro VIII, é supervisão da alma integral, tal como vimos no Livro I Sublinho este facto aparentemente óbvio, porque Sócrate está prestes a complicar a nossa noção de raciocínio.

O filósofo como o melhor juiz do prazer (580c-583a)

Há aqui uma outra demonstração, diz Sócrates (580c). Cada parte da alma tem os seus desejos próprios e os prazeres decorrentes da sua satisfação. A parte apetitiva estima o proveito, a parte anímica a honra e a parte racional a sabedoria e o saber (581a-c). Quem esteja governado por uma parte da alma encontrará na satisfação do desejo dessa parte a experiência mais agradável (581c-d). Embora Platão não forneça qualquer argumento para esta última afirmação, ela é consequência da sua teoria psicológica: ser governado por uma parte da alma é fazer dos valores dessa parte os seus próprios e daí achar que os objectos dos respectivos desejos são aqueles cuja aquisição traz maior prazer. As disputas entre prazeres rivais requerem juízes. Ora, o juiz em qualquer causa é aquele que tem uma experiência mais alargada; visto que o amante da sabedoria *(philosophos)* conhece os prazeres dos apetites sensuais e a honra, tanto como os do saber,

será também o melhor juiz (582a-d). Dado que os juízos assentam em argumentos, e sendo os filósofos quem melhor uso faz dos argumentos, resulta mais uma vez que são eles os melhores juízes (582d-583a). Admitido como o melhor o juízo dos filósofos, temos a dizer que a vida destes, a vida dos justos, bate pela segunda vez a vida dos injustos (583b).

Da vida mais perfeita, Sócrates volta a atenção para a mais agradável. Não vinha nos seus planos falar do prazer. Devemos, porém, entender o prazer na perspectiva de uma discussão o mais ampla possível: o que torna essa vida digna de ser escolhida não é um sentimento comum às três vidas, mas um ingrediente das experiências de cada uma delas. Além disso, Gláucon pedira a Sócrates que mostrasse a superioridade da justiça sobre a injustiça, face aos efeitos naturais operados na alma. Não podia estabelecer previamente quais as consequências que Sócrates havia de mencionar. Se Sócrates prefere identificar o prazer como consequência, não se desvia do seu desiderato.

O pressuposto mais audacioso do argumento sucede quando Sócrates atribui um desejo característico (*epithumia*) a cada parte da alma. Sócrates, ao enunciar as partes da alma, atribui todos os desejos à terceira parte, a irracional (437d, 439d): a função desta tinha sido especificamente ansiar e perseguir objectos, ao passo que as outras duas se manifestavam no comportamento *não* fixado em objectos. Agora, Sócrates torna oficial a premissa implícita do Livro VI, segundo a qual a parte racional tem desejos peculiares [⑪]. Esta mudança altera significativamente a teoria psicológica da *República,* ao acrescentar um segundo traço à razão, muito diferente da sua característica original, a qual era a de servir como supervisora relativamente à totalidade da alma. Agora que a razão governa (assim parece) no filósofo, o seu desejo do saber torna-se especificamente o desejo pela filosofia. Dos homens justos e injustos, deslocámo-nos para o filósofo e o tirano.

Prazeres reais e irreais (583b-587b)

Neste último e sobremaneira dificultoso argumento, Sócrates continua a pensar na vida justa como vida intelectual e,

portanto, nos seus prazeres como os gozos do pensamento abstracto. Esta argumentação tenta ambiciosamente provar que os prazeres acessíveis ao filósofo excedem os prazeres de quem quer que seja, tanto em autenticidade como em inocência (583b).

Primeiro, (583c-585a) Sócrates faz uma distinção entre os três estados de dor, prazer e repouso intermédio, que não é uma coisa nem outra (583c). Este estado intermédio faz-se sentir umas vezes como prazer, outras como dor, dependendo do que o preceda. A argumentação desvia-se, depois, em duas direcções diferentes, de forma tão aberta que resiste a um resumo claro. Platão começa por retomar um ponto do argumento precedente, para concluir que o filósofo faz melhor o juízo do prazer do que quem quer que seja. O estado de repouso, como o experimentamos, umas vezes como prazer outras como dor, não pode genuinamente ser nem uma coisa nem outra (584a); por isso, os prazeres causados pelo alívio da dor apenas *parecem* agradáveis. Ora, se os prazeres podem ser falsos e "agradáveis", só de um ponto de vista pouco claro, temos de reconhecer a possibilidade de um conhecimento pericial relativamente ao prazer (584e-585a). Este conhecimento pericial poderá distinguir o autêntico do espúrio, uma tarefa que nos recorda o retrato do filósofo, do Livro V. Platão pretende eliminar a subjectividade das nossas discussões em torno do prazer. Poderíamos ser levados a pensar que o prazer é exactamente tão bom como parece dar a impressão, mas a condição que agora implica a felicidade do prazer pode, noutra ocasião, implicar facilmente a dor ou então absolutamente nada. Mesmo na classificação das nossas sensações grosseiras, temos de submeter-nos ao perito; não aceitamos a pretensão dos injustos de que as suas vidas são mais prazenteiras do que as vidas dos justos. O argumento pode parecer antidemocrático, mas está enraizado na observação quotidiana de que certas pessoas se enganam sobre as expectativas do que as pode satisfazer. Os dementados, bem como os dados a drogas debilitantes, fornecem os mais dramáticos exemplos; porém, a advertência "Olha que isso não te vai fazer feliz" é dita igualmente a uma enorme quantidade de pessoas.

Em seguida, Sócrates prepara-se para esboçar o que ele chama uma iluminação do tema (585a-587b) que, contudo, arranca do argumento anterior. A grande maioria dos prazeres, do corpo e da alma, alivia a pessoa não só do sofrimento, mas especificamente do sofrimento do vazio (585a-b). Se prazer é plenitude, tanto maior será a plenitude da pessoa quanto maior realidade possuir aquilo que a preenche. Visto que os objectos que o filósofo estuda são mais reais do que aqueles que um faminto come, os prazeres da alma filosófica ultrapassam os do corpo, menos filosófico (585b-e). A perseguição dos prazeres intelectuais proporciona constante libertação do círculo fatal do desejo e satisfação. Graças à sua maior realidade, os objectos do conhecimento filosófico não estão destinados a desaparecer, como o alimento no estômago, mas mantêm o filósofo em permanente estado de plenitude. Platão está de novo a referir-se a ⑫, a asserção de que as espécies de compreensão correspondem a diferentes níveis de realidade nos objectos respectivos; a despeito das complicações que ⑫ provoca por causa do conhecimento, é essencial à defesa da vida filosófica.

As duas metades deste argumento conjugam-se com dificuldade. A primeira exige uma perícia que podemos imaginar julgando de entre *todos* os prazeres acessíveis a uma pessoa. Tal perícia ajusta a nossa imagem de razão enquanto coordenadora das exigências que chegam do resto da alma. A segunda metade do argumento, no entanto, identifica todos os prazeres autênticos com os gozos do intelecto, como se a parte apetitiva da alma *nunca* tivesse lugar.

Há ainda uma contradição mais profunda. Pois, enquanto a primeira metade do argumento se retrai de elogiar o prazer que provém do alívio da dor, a segunda metade defende a libertação da ignorância como se ela pudesse elevar a pessoa acima do estado intermédio da calma (586a). Nada há no argumento que aponte para esta afirmação, a qual soa como uma insistência gratuita nos prazeres da filosofia. É como se Platão pretendesse demonstrar a superioridade da vida contemplativa e o fizesse tão desajeitadamente que chegasse a menosprezar uma característica essencial da justiça-P, designadamente, que ela dá a cada parte da alma a justa quota de satisfação.

Duas concepções de razão

As comparações entre justiça e injustiça levam por força a um assunto que não podemos por mais tempo evitar. Requer a justiça, de facto, a filosofia ou podemos continuar a pensar que ela é a interrelação harmoniosa entre as partes da alma? Sócrates parece não distinguir as duas concepções, mas toma todas as defesas dos filósofos como defesas "dos justos" (v.g. 582e-583b). No final do argumento precedente, identifica abertamente as duas:

> Quando toda a alma segue a parte filosófica e não é facciosa, o resultado é que cada parte pode, enquanto as outras coisas estão envolvidas, recordar a sua própria tarefa e ser justa e, em particular, gozar os próprios prazeres, os melhores prazeres e, ao mais elevado grau, os prazeres mais autênticos. (586e)

Platão admite que os prazeres intelectuais pertencem sempre e apenas à pessoa cujo intelecto controla as outras partes da alma. Admite que a faculdade racional, capaz de compreender verdades abstractas, será a mesma faculdade racional que efectivamente dirige o intercâmbio entre as partes da alma. O conhecimento supremo coincide com a personalidade mais saudável.

Embora difícil de aceitar, esta pressuposição é a consequência directa da defesa platónica dos filósofos-governantes, no Capítulo VI (ver ⑨ e ⑩). Para justificar a governação feita pelos filósofos, Platão explana a sua noção de razão; não pode agora abandonar a função expandida da razão sem abandonar a filosofocracia. Assim, os Livros VIII e IX têm de defender a vida ética, a partir tanto do interior da teoria psicológica do Livro IV (ficando assim cocrente o argumento geral da *República*) como do interior da concepção racionalista da ética, desenvolvida em V-VII. No argumento que acabámos de examinar, Sócrates combina as duas visões de virtude. O desacordo presente neste argumento reside talvez em toda a comprovação requerida de que a sabedoria teórica não se conjuga facilmente com a prática.

Conclusão (587c-592b)

Platão encerra com os familiares gestos retóricos. No seu jeito de brincar com a matemática, põe Sócrates a calcular as exactas proporções entre a vida dos justos e dos injustos (587e). Inclinado como sempre a emprestar uma imagem à sua teoria, pinta a alma como a união biológica do ser humano, de um leão, de um animal mitológico de muitas cabeças (588b-589a). O destino da razão, representada como a única parte humana das nossas almas, é ser presa com uma perigosa, embora domesticada, criatura e uma outra, muito mais letal e repelente, que o débil humano só pode dominar com a ajuda do animal intermediário. Depois desta imagem, a mais familiar de todas, vem o desmentido de que a cidade perfeita, embora porventura nunca venha a existir, não deixa de ser válida como padrão de justiça a que o cidadão privado pode recorrer como guia de bem viver (592a-b).

No meio destas perorações, aborda-se uma meia dúzia de questões importantes. Repare-se, em primeiro lugar, que Sócrates chama amizade ao relacionamento ideal entre as partes da alma (589a, b). Por mais puritana que o moderno leitor possa achar a doutrina ética de Platão, este não concebe a justiça como um estado de permanente repressão, mas como uma disciplina que a pessoa justa acha gratificante. Os desejos naturais existem para serem expressos e não rejeitados. Em segundo lugar, Sócrates reitera a importância de actos vulgarmente chamados justos para a manutenção da justiça na alma (589c-d, 590a-c). Outro tanto reivindicara já no Livro IV (444d-e), no decurso da demonstração de ⑦: os preceitos da moralidade convencional, embora careçam de justificações que apenas os filósofos podem fornecer, bastam para produzir na alma a justiça, mesmo do grau elevado que o filósofo elogia. Na presente secção, Sócrates leva ainda mais longe o seu respeito pela opinião popular: não basta dizer que *acontece* as normas da justiça ordinária conduzirem à justiça platónica, mas que estas são *feitas* para servir tal propósito. Sem nunca ter perdido de vista a moralidade ordinária, Platão volta, no final do seu elogio da virtude filosófica, a reconhecer o valor da virtude na sua maioria não-filosófica.

Sugestões de outras leituras

Sobre os tipos de governo e tipos de almas, ver Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* como exegeses das falhas que Platão encontra em cada estádio. Sobre a tensão entre duas concepções de justiça no Livro IX, ver Nussbaum, "The *Republic:* true value and the standpoint of perfection", para uma arguta análise de como Platão espera que vivamos e uma simpática avaliação do mérito que ele atribui a este tipo de vida. Ver também Irwin, *Plato's Moral Theory*, Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*, e Shorey, "Plato's ethics".

9

ARTE E IMORTALIDADE (LIVRO X)

A passagem do Livro IX para o X é tão abrupta que até o leitor, cuja mente vagueasse durante a longa saga da cidade em declínio, se daria conta imediata de que algo aconteceu. Da comparação entre justiça e injustiça, que gastou dois livros a preparar e que repisou uma argumentação intrincadamente estruturada, abarcando a extensão da *República*, deslocamo-nos para o que parece uma atabalhoada colecção de argumentos respeitantes às artes, apenas tendencialmente relacionados com o diálogo no seu todo. Mais subitamente ainda, esta discussão desliza para um argumento a favor da imortalidade da alma; segue-se uma fábula, advertindo do preço da vida injusta e retomando aparentemente a longa e paciente defesa que a *República* faz da justiça, nos termos deste mundo. Depois disso, termina o diálogo.

É quase como se alguém tivesse acrescentado marginalmente às precedentes secções da *República* uns argumentos importantes, na convicção de que mais uns quantos pensamentos profundos tanto ficam bem ali como em qualquer outro sítio. Porém, lamentar gravemente que o Livro X seja, de certa forma, um acrescento é ter uma ideia desvirtuada da *República*, cujo princípio de ordenamento central admite largos excursos laterais. Além disso, o Livro X amplifica um tema dominante do diálogo, a saber, que a vida perfeita exige o governo da razão. Sócrates abre a sua crítica da poesia, por exemplo, com o comentário de que a anterior censura (398a-b) encontrava uma justificação adicional, "agora que as par-

tes da alma foram separadamente tratadas" (595b). Sem dúvida, todos os assuntos do Livro X se reflectem na teoria psicológica (Livro IV) e na defesa de uma vida em que a razão detém o comando (Livros VIII-IX). Dado que Sócrates termina precisamente a defesa da vida racional, torna-se menos estranho do que antes parecia ver como o Livro X procede acerca da natureza daquela vida.

O argumento contra toda a poesia (595a-608b)

Apesar da dificuldade dos pormenores da primeira metade do Livro X, o argumento geral é suficientemente claro:

1. ⑬ A poesia imita a aparência (595b-602c).
∴ 2. ⑭ A poesia apela às partes piores da alma (602c--606d)
∴ 3. A poesia deve ser banida da cidade perfeita (606e--608b).

Como o argumento conclui com (3), concordar ou não com Platão pode parecer uma questão de liberdade pessoal. Mas o interesse de Platão assenta nas novas descobertas que ele fez sobre a imitação em poesia. Não apresenta argumento para avançar de ⑭ para (3), considerando óbvio que se pudesse mostrar que a poesia produz efeitos deletérios, teria justificado a sua abolição. O trabalho consiste em mostrar de onde procedem esses efeitos. Por isso, argumenta primeiro que a poesia é um fantasma [⑬] e depois usa ⑬ para expor os efeitos psicológicos [⑭].

A imitação (595a-602c)

Vimos no Livro III que a poesia apresenta as suas características por meio da *mimesis*, ou seja imitação ou representação (392d). O Livro X acrescentará que a imitação artística é uma imitação da aparência. As coisas imitadas e as más espécies de imitação permanecem as mesmas em ambas as discussões: a poesia, tal como agora existe, imita os seres

humanos (393b, c; 395c-396d; 605a,c) mas, na cidade ideal, apenas imitará os melhores deles (396c-397b, 604e, 607a). Se Platão mudou de visão acerca da poesia, desde a discussão inicial até à presente, a mudança respeita à natureza da imitação. No Livro III, o processo ficara inexplicado, mas esse ponto, uma vez que introduziu a teoria do conhecimento e da realidade, dá-lhe ensejo a analisá-lo de forma mais estrita.

A pintura (596a-598d)

Sócrates começa por uma analogia entre poesia e pintura, as quais "imitam" ambas os seus motivos. Ambos os géneros são ou podem ser representativos. Este ponto de comparação sugere que a observação da pintura pode esclarecer uma característica esquiva da poesia, talvez como a observação do comportamento conjugal das aves pode esclarecer o diferente, e muito mais complexo, comportamento conjugal dos humanos.

Na descrição da pintura, as Formas vêm complicar inesperadamente o argumento (596a-b). Além disso, vêm com um estilo inesperado, dado que não são Formas de termos relativos, mas de todas as espécies de coisas pertencentes a uma categoria genérica. Os artífices usam estas Formas como modelos: o carpinteiro que constrói um canapé ou uma mesa, fá-lo "olhando para" as Formas de Canapé e de Mesa (596b). O pintor de um canapé ou de uma mesa, por comparação, olha só para as coisas individuais e copia-lhes a aparência (597e-598b).

Esta elaboração, mais do que ajudar, tende a confundir. Platão não precisa das Formas para expor o seu ponto de vista nesta passagem, segundo o qual a habilidade da imitação é inferior às outras habilidades. Para fundamentar esta afirmação, precisa apenas de argumentar, como o faz em 598b, que o pintor é ignorante da natureza das coisas. As Formas servem para diagnosticar a falha do imitador. Não se pode dizer que o pintor falha quanto a copiar uma mesa particular, pois o carpinteiro pode igualmente usar uma mesa como modelo para outra. A diferença consiste em *como* cada qual usa o objecto. O carpinteiro vê a mesa, como o geómetra vê o traçado de um triângulo, enquanto imagem de uma outra realidade maior; assim, é possível "olhar para" as Formas só

com olhar para uma mesa individual. O carpinteiro, ao examinar a construção de cada entalhe, o corte das pernas e as proporções de cada peça, constitui a particularidade da mesa-modelo de uma forma que os pintores não fazem. O que faz de uma pintura uma imitação da aparência é a ignorância do pintor quanto à Forma pertinente. Embora uma mesa pertença a uma ordem de coisas inferior às suas Formas, mantém, todavia, uma certa relação com essa Forma, como as coisas X geralmente "participam" da Forma de X (476d). Mas uma imitação da *aparência* de uma coisa X deixa de fora qualquer referência à Forma de X. A imitação artística só em parte duplica o objecto imitado (598b), porque a ignorância do imitador só lhes permite apresentar a sua aparência à observação de outros ignorantes.

A poesia (598d-601a)

Admitindo que concordamos a respeito da semelhança entre pintura e poesia, chegámos a que:

⑬ A poesia imita a aparência

O problema de um avanço tão precipitado é a imprecisão da *mimesis*. Podemos legitimamente perguntar até que ponto a imitação artística pode ser pertinentemente a mesma em ambos os géneros. Isto leva-nos a temas candentes da teoria estética: como pode também a música ser representativa? Qual é a diferença entre a representação de uma personagem em drama e a "mesma" representação em ficção? Como comparar uma pintura com uma escultura?

Para efeitos de compreensão do Livro X, contudo, teremos de deixar de lado tais questões. A ênfase do Livro X não recai sobre a imitação em si mesma, mas sobre o que chamamos a descrição mais geral do seu objecto, a aparência de uma coisa em lugar da verdadeira natureza da coisa. Mesmo que as relações imitativas, presentes nas diferentes artes, nada tenham que ver uma com a outra, esta reivindicação acerca da aparência pode, apesar de tudo, ser verdadeira. Nesse sentido, tudo o que temos a dizer sobre a poesia, para preservar o que

respeita à analogia, é que os poetas são tão ignorantes como os pintores acerca da verdade relativa aos seus motivos.

Tal é o assunto a que Sócrates regressa na sua exposição sobre a ignorância de Homero (599c-601a). A ignorância de Homero sublinha a mera natureza aparente da compreensão de um poeta relativamente aos seres humanos: a capacidade de Homero assenta inteiramente na sua habilidade de criar retratos convincentes de heróis em acção e não numa compreensão mais profunda da moralidade. Os poetas são, por isso, ignorantes, da mesma forma que os pintores; daí que eles também imitem apenas a aparência.

Os campeões da arte respondem por vezes que a ignorância é irrelevante, que se pode ser ignorante e, no entanto, magnífico poeta. Platão reconhece seguramente este ponto. Na perspectiva de Platão, o problema é precisamente que o facto de o poeta ser instruído ou ignorante não altera o mérito da poesia. Pode ser-se ignorante em medicina e, todavia, um óptimo médico; mas a ignorância de Homero mostra que pode ser-se poeta sem se ser instruído e, por isso, que não faz parte da tarefa imitativa do poeta saber os factos acerca das coisas sobre que escreve. Dado que a imitação poética se pode realizar sem referência aos factos materiais, ela não pode ser uma imitação da verdadeira natureza de uma coisa.

Usuário, fazedor, imitador (601c-602a)

À guisa de coda do argumento, Sócrates ordena os níveis do entendimento acessíveis ao usuário de uma coisa, ao seu fazedor e ao seu imitador. O primeiro possui o conhecimento (601e), o segundo a "correcta confiança [*pistis*]" ou "correcta opinião [*doxa*]" (601e, 602a), enquanto o imitador, carecendo tanto de conhecimento como da crença justificada, permanece ignorante (602a).

É difícil ver a razão por que pretende Platão complicar desta forma a sua visão. Normalmente, ele não pressupõe que o usuário de um artefacto goze de tão desimpedido acesso às Formas. Pelo menos esta passagem mostra-nos, porém, como conjugar a discussão da arte com a Linha Dividida: as palavras para "confiança" e "opinião" nesta passagem são as

mesmas palavras que Sócrates ali usava para designar a nossa percepção dos objectos físicos (511e; cf. 534a). Visto que o imitador tem algo de pior do que esta confiança, as imitações artísticas têm de corresponder à zona inferior da Linha Dividida, juntamente com as sombras, os reflexos e todas as outras "imagens" (509e-510a). Como tal, as obras de arte são objectos de "imaginação" ou de percepção de imagens (*eikasia*), a apreensão cognitiva mais afastada do conhecimento.

Esta passagem é também útil quanto à deslocação, das imitações artísticas *simpliciter*, para os seus efeitos nos espectadores. Platão argumenta a seguir, dizendo explicitamente que distintos estados da alma marcam o público da arte e que estes estados corrompem a alma. A presente escoriação do estado *epistémico* da poesia servirá de preliminar a uma crítica *psicológica*.

O despertar da insensatez (602c-603b)

Da pintura e do irracional (602c-603b)

Sócrates indaga no ser humano aquilo em que a imitação exerce um efeito (602c). Contrasta o sentido da visão, facilmente enganada pelas simulações artísticas, com a faculdade ponderadora que combate a ilusão por meio da sóbria medida (602d-e). Uma vez que a vista e a razão estão em desacordo sobre se um pau metido em água está dobrado, e que uma parte da alma não pode discordar de si mesma (602d-e), a parte da alma iludida pelas imagens visuais tem de ser distinta da parte ponderadora (603a). Este argumento duplica a passagem do Livro IV que primeiro separou as partes da alma, também com justificação no desacordo interno (436b). Se a presente separação das partes se compagina com a primeira, pode dizer-se que a imitação artística faz apelo aos impulsos inferiores já nossos conhecidos. Sócrates traça então um argumento sucinto a demonstrar a perversidade da imitação artística:

1. ⑬ A arte imita a aparência, não a realidade.
2. A realidade é o objecto do conhecimento, percebido pela parte racional da alma.

∴ 3. De (2) segue-se que a aparência *sem* a realidade apela à parte não-racional da alma.
∴ 4. De (1) e (3) conclui-se que a arte apela ao irracional dos seres humanos.

⑭ só é (4) enquanto aplicado ao caso da poesia; assim, se o argumento se aplica à poesia, ⑭ é verdadeiro.

O argumento, tal como está, contudo, gira numa ambiguidade que corre o risco de manter uma focagem demasiado estreita. É que o "não-racional", quando falamos da pintura, significa apenas os órgãos corporais susceptíveis de cometer erros a respeito da experiência. Isto é antes uma acepção neutra de não-racionalidade, distante da que significamos quando falamos de fome, de medo e de aversão irracionais. Mas o argumento contra a poesia requer a irracionalidade, encorajada pela arte a incluir todas as paixões em poder das quais a pessoa cai. O problema é que, enquanto o Livro IV separava a parte da alma que exerce o autocontrolo da parte colérica e da parte concupiscente e sequiosa, o actual argumento dirige-se à parte lograda pelas ilusões ópticas e à parte mais sóbria que permanece livre de engano. O sentido da vista, embora falível, nada tem a ver com o desejo humano. Para livrar o seu argumento de ser aplicado apenas às ilusões ópticas, Platão terá de identificar a propensão para o erro com a propensão para a paixão.

A poesia e o irracional (603c-607a)

Sócrates aborda então directamente a poesia (603b-c) para mostrar como a sua prática imitativa a alia às partes inferiores da alma. (Nestas críticas da poesia, vemos que Platão se centra no drama, tendo Homero como um trágico *avant la lettre:* 595b, 598d. Dado que Homero e os dramaturgos ocupavam um lugar proeminente entre todos os poetas da Atenas clássica, Platão tem de atacá-los para dar maior alcance à sua crítica.) O argumento conclui com dois pontos: primeiro, o poeta tende a imitar os piores impulsos da alma, em vez dos melhores (603c-605c); e, segundo, a poesia leva o seu público a privilegiar as partes da alma que devem observar uma posição de sujeição (605c-607a).

O primeiro argumento contrapõe a faculdade deliberativa da alma aos seus outros impulsos. Em todas as crises que deixam as pessoas desgarradas entre o desejo de reagir apaixonadamente e o desejo de controlar as suas reacções, este último — que reconhecemos, do Livro IV, ser a tarefa da razão (439c-d) — é o impulso de decidir sobre o que realmente aconteceu. Suponhamos que morre o filho de um homem: a razão desse homem será a parte que se interroga sobre o que é, afinal, a vida humana (604b-c), enquanto o seu pesar deriva da parte que "acha que as mesmas coisas são, por um lado, importantes e, por outro, desprezíveis" (605c), ou seja a parte que acha medonha a morte do jovem, se este é o próprio filho, e banal, se é um estranho.

O último passo revela o movimento radical do argumento de Platão. O autocontrolo, a função da razão, não é apenas um impulso psicológico, mas também, sempre, o resultado da inquirição filosófica. O desejo carece da consciência da própria importância ou insignificância; por isso, os impulsos que não provêm da razão hão-de sempre fazer erros. Assim, a expressão de qualquer impulso de paixão ou desejo assenta no erro acerca da importância dos objectos desse impulso. As partes irracionais da alma assemelham-se, de facto, ao sentido da vista, porque, no domínio da acção humana, são a fonte de todo o juízo falso.

Aparentemente, Platão espera que as pessoas nunca dêem demasiada importância aos seus próprios desejos e emoções. O debate sobre a morte do filho requer que o homem renuncie à relação, especial e muito peculiar, entre ele e o seu filho, de modo a lidar impessoalmente consigo mesmo, como um ser humano mais, entre muitos. A razão age na aparência de um comando interior que nega a importância dos laços e dos desejos pessoais de uma vida humana saudável.

Queira ou não Platão que atinjamos tamanho desapego dos nossos desejos, o que certamente espera de nós é que os sujeitemos a exame, em ordem a ponderar cada motivação não-racional, em contraposição com a avaliação filosófica do seu valor e significado. Este quadro de comportamento ilustra ⑪, o qual aparecera a primeira vez no Livro V, tendo crescido em significação no Livro IX. A parte racional da alma

tem os seus desejos próprios, não só na governação de todos os outros impulsos mas também na busca da compreensão filosófica. Visto que a parte directiva da alma é também a parte que indaga filosoficamente todos os assuntos, a alma bem dirigida deve obrigar os seus impulsos irracionais a encontrar padrões filosóficos de adequação.

Platão apoia a sua posição arguindo, independentemente da analogia da pintura, que a imitação poética faz apelo e encoraja os impulsos da alma enfaticamente irracionais. Acha que os poetas dramáticos pintam sempre as paixões humanas, em lugar da sóbria faculdade ponderadora que as domina (604e-605a). Qualquer que seja a sua agenda, Platão apresenta um ponto legítimo. Queixava-se-me uma vez um actor porque tivera de interpretar um caixeiro viajante impecável, num filme de instrução para delegados de propaganda médica. "O Sr. Mau Catéter divertia-se à grande", dizia ele. "Eu é que tinha de representar a preceito". A maioria dos actores e dos dramaturgos devem sentir o mesmo. Interpretar uma personagem idealizada é pôr de lado a gabarolice e o vício, todos os defeitos com que os actores mostram a sua mestria. Platão sabe quanto medram as artes dramáticas na representação da imperfeição; dado que a imperfeição pertence ao domínio do irracional, dificilmente pode ele deixar de ver na propensão dos dramaturgos pela perversão uma quase indecente preferência pelo erro, em desfavor da virtude. (Dada a natureza da antipatia que Platão alimentava pelo teatro, podemos entender melhor o motivo por que Sócrates se tornaria uma figura tão intransigente, tão virtuosa, como a que transmitem as obras platónicas deste período. A alma de Sócrates é a alma perfeita e intelectual que nenhum actor quer interpretar).

No argumento final, Sócrates condena o auditório da poesia pela mesma perversa preferência (605c-607a). Seja por que motivo for, permitimo-nos desfrutar as acções, as paixões as jocosidades e os impulsos de uma obra dramática ou de ficção, como nunca toleraríamos na vida privada. (Pense-se na simpatia que Satã provoca nos leitores de *O Paraíso Perdido*). Do nosso desfrute resulta o privilégio da não-razão sobre a razão, porque todos os apelos às emoções redundam numa

sedução que apaga o uso da razão. As emoções, por si mesmas, não são más; tão-pouco se pode inteiramente suprimir tudo o que tenha a ver com o desgosto. Mas preferir a resposta emocional à racional é como perguntar a um exército o que lhe há-de ser ordenado pelos comandantes. Ora, assim como o descabido apelo ao voto num exército enfraqueceria a autoridade dos oficiais, assim também a indulgência para com o impulso irracional deixa este mais forte (606b-d; cf. 444c, 589c-d). O desfrute da poesia leva à injustiça na alma.

Aparência versus *imitação da aparência*

Se as artes imitativas produzem objectos de baixo estatuto metafísico, tal não é motivo suficiente para que sejam declaradas ilegais. Os poemas, arrumámo-los nós ao lado dos reflexos e outras imagens; o certo é, porém, que os espelhos e as sombras não são de banir da cidade. Posto o problema de outra maneira, Platão acha perigosa a poesia. Mas a sua análise da imitação artística coloca a poesia em pé de igualdade com os mais insignificantes objectos imagináveis. Porquê investir contra tão banais entidades? E como podem as obras de arte afectar a alma, quando não são mais do que sombras?

Platão deve pensar que as imitações possuem uma certa qualidade adicional que lhes empresta um poder incomparável ao de outras imagens. Considere-se a pintura de uma mesa, na qual as pernas da frente são mais curtas do que as traseiras. Em certo sentido, esta deturpação do mundo assemelha-se ao lápis que parece dobrado quando metido em água. Todavia, enquanto posso tirar para fora o lápis e pô-lo ao lado de uma régua, nunca me ocorre — é irrelevante — medir as pernas da mesa representada na pintura. Esta agrada-me como está; desfrutar de uma pintura é pôr de lado tão prosaicas considerações, como as proporções actuais do objecto. Desta maneira, a pintura seduz-me a usar os meus poderes de cálculo, o que não faz o lápis aparentemente dobrado. Algo relativo à imagem artística me prende a atenção, me guarda de fazer perguntas racionais acerca dela.

Este "algo" é o elemento adicional que inspira a desconfiança de Platão pela imagem artística. Na sua visão, a poesia

inclui a suavidade (607a) e a beleza (598e, 602b) das representações e o prazer do público (605d, 607d), mas vai além de tudo isso. A poesia exerce o que Sócrates chama "sortilégio" (*hêlêsis*; 601b, 607c), um apelo equivalente ao encantamento. A imagem agradável — a sombra esguia projectada por uma árvore despojada —, embora desapropriada como objecto de conhecimento, escapa à condenação lavrada por Sócrates contra as imitações, porque nenhuma imagem produzida naturalmente seduz o espectador da forma fascinante como o faz a imagem artística.

Temos agora um novo argumento. Os produtos da imitação artística induzem o espectador a preferi-los aos objectos que podem levar ao conhecimento. O sortilégio que exercem está na origem da sua sedução. Platão parece já antes ter-se apercebido deste sortilégio, ao organizar a educação dos jovens guardiães no sentido de lhe resistir. É que, no Livro III, ele mostra os guardiães aprendendo a desenvolver as reacções estéticas perante boas e más acções, com auxílio de lições de moral revestidas da atraente expressão dos poemas (410b-d). Ali, o sortilégio poético parecia ser uma força capaz de operar o bem; mas esta diferença entre as duas passagens apenas sublinha a diferença geral entre os Livros III e X, designadamente a diferença entre a tentativa inicial de Platão para achar alguma poesia que seja válida e a mais recente suspeita de que tal coisa não existe (ver pp. 249-254).

Admitindo uma certa explicação do sortilégio, este argumento poderia funcionar. Sócrates atribui o sortilégio da poesia ao ritmo, à métrica e à harmonia (601a), mas isso não passa da revelação de uma exigência de maior explicação. Qual é, de facto, a fonte onde vão haurir o encanto esses recursos poéticos? Neste ponto, a *República* guarda silêncio. No *Ion* e no *Fedro*, Platão tenta dizer mais, comparando o poder da poesia ao furor divino (afim ao que chamamos inspiração) que possui o poeta e empresta a todo o bom poema o inexplicável atractivo que exerce sobre o auditório (*Ion* 533d-534e; *Fedro* 245a). Na *República*, Platão nada diz sobre o furor divino, provavelmente porque tal ameaçaria exaltar a poesia a um nível mais elevado do que o permitiria o severo teor crítico da *República*. Porém, sem uma tal explicação do

seu fascínio, o perigo inerente às obras de arte acaba por ficar também por explicar. Em vista da sua epistémica inutilidade, estas apenas podem seduzir o seu auditório graças ao seu sortilégio. Nesta ordem de ideias, Platão tem de explicar o feitiço da arte, em termos que não redundem em louvor, sob pena de ter de conceder forçosamente que tão ilusórias produções não têm condições para corromper a alma.

Outras consequências da justiça e da injustiça (608c-621d)

A segunda metade do Livro X encarrega-se de fechar a discussão de Sócrates com Gláucon e Adimanto, por meio de metódicas referências a temas que estes levantavam no Livro II. Ao justificar o repto original por eles lançado, Gláucon e Adimanto levantavam questões periféricas — Glaúcon sobre as iníquas recompensas que cabiam a justos e injustos, Adimanto sobre o desrespeito pela virtude, evidente no próprio louvor que a cultura do seu tempo lhe tece — que Sócrates trata ao terminar a argumentação.

A *República* defendera a justiça com base em (1), que os justos gozam de maior paz psicológica do que os injustos, e (2), que as pesquisas intelectuais, pelas quais os justos se sentem atraídos, prodigalizam prazeres ignorados de quaisquer outros. Seja qual for o mérito de tais afirmações, temos de reconhecer que, para uma determinada camada de ouvintes, parecerão destituídas de sentido. Uma pessoa cuja vida se orienta para a fama e para o gozo físico ficará provavelmente indiferente ante a promessa da harmonia psíquica, para não falar já da promessa, ainda mais vaga, de prazeres intelectuais. Platão sabe que não pode convencer um leitor que não tenha já começado a pensar filosoficamente: ao adepto da opinião a que se refere o Livro V, não se pode falar de Formas, sendo, porém, de lhe recomendar que deixe de se centrar nas coisas do mundo visível. Ao longo de toda a *República,* vimos como Platão comenta este abismo entre o seu auditório filosófico e o público afilosófico, propondo duas espécies de argumentos para um ponto único. A dúzia de páginas restantes

serve o mesmo propósito: depois de argumentar a favor dos profundos e importantes benefícios da justiça, Sócrates tem umas poucas palavras acerca dos seus benefícios superficiais, para satisfazer o leitor que tivesse por malbaratados aqueles argumentos.

A imortalidade (608d-612a)

Como passagem preliminar à propaganda final da justiça, Sócrates defende que a alma é imortal. Especialmente durante o período da *República*, Platão guardou-se de voltar a este assunto. O *Fédon* é dedicado a buscar uma prova da imortalidade; outros diálogos incluem argumentos incidentais (*Menon* 81b-86d, *Fedro* 245c-d); outros ainda afirmam, sem argumento, a imortalidade (*Leis* 959b, 967d; *Timeu* 41c-42e). Aqui, a imortalidade consegue um argumento menor:

1. O mal associado a uma dada coisa é o que a pode destruir (608d-609a).
2. A injustiça, a licenciosidade, a cobardia e a ignorância tornam a alma má (609b).

∴ 3. O vício é o mal específico da alma.

4. A presença do vício nunca resulta em morte (609c-d).

∴ 5. A alma é imortal (610e-611a).

O núcleo deste argumento, uma observação importante, está em (4). Uma faca, se ficar embotada, deixa de ser de todo uma faca; mas uma alma perversa não é ameaçada no seu ser pela própria perversidade. Apesar de, para Platão, ser moralmente mau significar também ser *mau quanto* à função que compete à alma, esta incapacidade de viver à altura dos seus deveres da alma não faz com que esta morra. A doença da alma não é doença de morte. Platão conclui que a alma possui uma acentuada capacidade de recuperação.

Aqui o argumento tropeça, pois a imortalidade está longe da única explicação que podemos dar de (4). É igualmente possível usar a inegável verdade de (4) para dar a volta ao argumento de Platão: já que não provoca a morte, o vício não é o mal específico da alma. O vício vai contra a harmonia da

alma, ao atacar o seu sistema natural de governação. Esta, porém, não se identifica mais com a alma do que uma nação com o seu governo a que sobrevive. Platão precisa de um argumento melhor, antes de se desobrigar de todas as implicações da imortalidade pessoal.

O mito de Er (614b-621d)

Tendo defendido a imortalidade, Sócrates alimenta o argumento, pormenorizadamente, acerca dos eventos vindouros após a morte. Platão repete aqui ideias que já antes organizara: tanto o *Fédon* como o *Górgias* concluem com mitos do juízo ultramundano, enquanto *Fedro* (246b-256e) descreve a situação de partida do ciclo reencarnacional.

Er, o arménio, conta Sócrates nesta altura, morreu em batalha. Em vez de jazer, morto como estava, ergueu-se na pira fúnebre e falou da vida além da morte. De acordo com a narrativa de Er, todas as almas recém-mortas seguem para uma encruzilhada extraterrena, onde são julgadas e enviadas para cima, para os céus, durante mil anos, ou para baixo, para a terra, por tanto tempo, no mínimo, quanto for o grau da sua incorrigibilidade (614c-d). Entretanto, outras almas regressam do seu estágio milenar, na terra ou nos céus, e contam os prémios e os castigos que receberam (614d-616a). Estas almas vão para um segundo local, situado de forma a não permitir ver as estrelas e os planetas, de um ponto exterior ao universo visível (616b-617b). Aqui lançam à sorte e escolhem a vida humana ou animal que preferem para a próxima migração à existência (617d-618b). Umas escolhem bem e outras mal; ambas, porém, têm de viver com as próprias escolhas (619b-620d). Sócrates intima Gláucon a prestar atenção à moral desta história, segundo a qual uma pessoa deve praticar uma justiça informada pela sabedoria prática (621c).

O mito de Er oferece um incentivo sobrenatural à justiça e também uma explicação das presentes situações de vida das pessoas. Como incentivo, o mito satisfaz as querelas dos irmãos, do Livro II. Gláucon recebe a garantia de que, além de ser a sua própria recompensa, a justiça engendra outros prémios para os justos. Todos os actos da nossa vida são

premiados ou punidos (615b-c), o que significa que mesmo as pessoas irreflectidamente honestas gozam de uma satisfatória recompensa pelo esforço moral que despenderam em vida.

O mito orienta-se então para um ponto diferente, pois a justiça ordinária não é o seu único alvo. Uma personagem próxima de Céfalo faz a pior escolha possível acerca da vida futura, não por causa de qualquer imoralidade nela existente mas porque a anterior vida de virtude habitual, combinada com uma recompensa de mil anos pelas boas acções dessa vida, o embalou na complacência acerca da virtude e da alma (619b-d). Sem dúvida, a maioria das almas não recebe nenhuma instrução duradoura proveniente das sucessivas encarnações, balanceando-se num vaivém entre a justiça e a injustiça. Apenas a justiça filosófica, a única que conduz a uma escolha sábia das vidas futuras, proporciona a libertação do pêndulo kármico de Platão. Da forma como é concebida no Livro IX, a justiça filosófica não reflecte apenas a harmonia entre as três partes da alma, mas também um apego positivo, ao mais elevado nível, pela filosofia. Só o comportamento justo, que também se conjuga com o entendimento teórico da justiça, fará de alguém um bom juiz de vidas (618b-e).

A advertência de Sócrates acerca da complacência do justo inconsciente responde, finalmente, à queixa de Adimanto de que os mitos tradicionais de prémio e castigo insultam o que pretendem elogiar, ao descreverem vidas extracorporais em que ninguém virtuoso alguma vez pratica a virtude (363a-e). Sócrates contou um novo tipo de mito, no qual a maior virtude necessita de constante exercício, tanto na vida futura como na presente.

O mito reconcilia também as pessoas com as suas vidas presentes. Nobre mentira para harmonização de todos em todas as cidades, faz de todas as circunstâncias da vida uma intervenção dos deuses — daí, inevitável —, mas ao mesmo tempo atira as responsabilidades por essas circunstâncias para a pessoa que as experimenta, de forma a que ninguém se melindre por tal inevitabilidade. Este é um dos traços mais conservadores da obra de Platão. É a insinuação de que a fundação da cidade perfeita seria um erro, uma vez que esse acto separaria um imenso número de gente das circunstâncias das

suas vidas. Platão manifesta disposições de quem desconfia em absoluto de toda a mudança, excepto a mudança interior do vício para a virtude filosófica.

Finalmente, o mito de Er é outro momento aristofânico na *República*. *Rãs*, como a *República*, termina com o regresso do mundo subterrâneo; nas *Rãs*, este regresso é prefaciado por um debate entre dois poetas rivais, Ésquilo e Eurípedes, ao passo que na *República* o debate é entre a tribo de poetas, tomados em conjunto, e a voz do filósofo que está destinado a suplantá-los a todos. A referência a Aristófanes, se é isso o mito de Er, serve de comentário àquilo que vem a ser realmente a controvérsia da ultramundanidade e sobre quem merece ser vencedor.

Sugestões de outras leituras

Os leitores curiosos acerca da concepção platónica da imitação fazem bem se começarem por Nehamas, "Plato on imitation and poetry in *Republic* 10". *Mimesis* é também o assunto de Griswold, "The Ideas and the criticism of poetry in Plato's *Republic*, Tate, "'Imitation' in Plato's *Republic*" e "Plato and imitation" e Verdenius, *Mimesis*. Para um tratamento heterodoxo do Livro 10, ver Deleuze, "Plato and the simulacrum". Sobre outros assuntos da crítica platónica às artes, ver Annas, "Plato on the triviality of literature", Lodge, *Plato's Theory of Art*, Partee, "Plato's banishment of poetry" e Woodruff, "What could go wrong with inspiration?"

Os mitos de Platão têm inspirado uma série de interpretações. Stewart, *The Myths of Plato*, embora mais antigo, é ainda um bom tratado geral. Sobre o mito de Er, ver Annas, "Plato's myths of judgement" e Smith, "Plato's use of myths in the education of philosofic man".

Parte Terceira

TEMAS GERAIS

10

ÉTICA E POLÍTICA DE PLATÃO

Quando Platão fala de justiça, estará ele a definir um estado de estabilidade política ou um estado de equilíbrio psicológico?

Ao começar o Livro II, Sócrates, Gláucon e Adimanto encontram-se na expectativa de uma defesa da justiça, a fim de descobrir as características especiais da alma justa. A analogia entre a cidade e a alma leva Sócrates a dedicar a maior parte do tempo gasto sobre a justiça na *República*, à justiça como característica da cidade. Em que pensa realmente Platão: na alma humana ou na cidade dos humanos?

A dificuldade da questão não está em saber que entidade, a cidade ou a alma, é logicamente anterior à outra. O sistema político de Platão tira muito do seu valor em basear-se na sua teoria psicológica, mais do que qualquer outra coisa. A cidade tem três partes, porque o mesmo sucede com a alma. Admitindo que cada pessoa tem três espécies gerais de motivação e que uma delas é, por força, predominante, temos um modo não arbitrário de classificar cada pessoa num dos três grandes grupos.

Dizer isto, porém, é levantar uma outra questão sobre se Platão está a descrever um sistema político coerente ou antes a ignorar assuntos essenciais à justiça política. Será a *República* realmente uma obra de filosofia política ou acabam os

seus enunciados políticos por ser apenas ilustrações da teoria psicológica?

Platão tem pelo menos duas sólidas razões para desejar que o seu diálogo seja mais do que uma analogia. Em primeiro lugar, a estreita relação entre alma e cidade fornece um argumento a favor da legitimidade das instituições políticas. Se a cidade perfeita contém três classes distintas, correspondentes às três partes de cada uma das almas, então a sua estrutura reflecte leis naturais da psicologia. Se, justamente, uma cidade reflecte as leis da psicologia, as organizações políticas não são intrinsecamente antinaturais.

Em segundo lugar, Platão está convencido de que a política é essencial à vida perfeita. Há alturas em que a *República* tenta negar a importância das instituições políticas: no Livro IX, Sócrates garante a Gláucon que o regime que eles inventaram produzirá uma vida digna de ser vivida, mesmo que não exista tal cidade, contanto que a alma de uma pessoa tenha o mesmo padrão de harmonia (591d-e; cf. 434d, 472c). Mas esta consolação resulta vã, porque Platão está convencido de que essas comunidades são necessárias e que a governação delas torna a vida melhor ou pior. A primeira convicção vem à tona com ⑤, segundo o qual os seres humanos, tomados separadamente, são incapazes de prover às próprias necessidades (369b). A segunda torna-se evidente no decurso do Livro VIII, onde cada tipo de cidade, além de pior que a sua predecessora, é também menos digna de nela se viver. Por fim, Sócrates e Gláucon chamam à tirania o mais desprezível dos regimes (576e) e o mais escravizado (577c). Uma vez que a vida é melhor ou pior conforme os méritos da cidade, a vida mais perfeita tem de requerer o melhor governo. A filosofia política não é metáfora, ao contrário, deve funcionar como política genuína. Daí os pormenores políticos do Livro V, os quais não fazem sentido como imagens da alma, mas aplicam-se apenas à cidade.

A complicação surge quando tentamos examinar os cidadãos da cidade de Platão. Assemelhando-se a classe produtiva aos apetites do indivíduo, serão os membros desta classe tão relaxados como a concupiscência? Serão os governantes intelecto puro, desprovidos de apetites sensuais? É que, para

que a analogia se aplique totalmente, precisamos de deixar de pensar na cidade de Platão como uma sociedade de seres humanos e reconhecê-la como ficção, em que as classes, e não os seus membros, são as verdadeiras entidades. Mas, então, perdemos de vista a cidade como autêntica possibilidade política.

Se *conservamos* a ideia desta cidade como colecção de indivíduos, poderá ela reter o vigor como inspiração política, mas a analogia com a alma torna-se ténue. Sócrates disse que a cidade deve as suas virtudes às virtudes dos seus cidadãos (435e-436a); a coragem da cidade, por exemplo, é a soma da coragem humana dos auxiliares. Se esta, por sua vez, há-de coincidir com o critério platónico de virtude, terá de ser um estado de alma em que o ânimo, como uma das três partes, se comporta de uma certa forma. Assim, cada auxiliar tem uma alma tripartida completa com a razão e o desejo. Se a cidade é imagem da alma, alguma coisa na alma tem de corresponder à razão e aos desejos do soldado individual. Segue-se que todas as partes da alma do indivíduo contêm todas as três partes em miniatura; a tal complexidade não é de esperar que se adapte a teoria psicológica.

O problema subjacente está em que a analogia manda que uma cidade seja formada por classes e não por indivíduos. Mas, ao avaliar uma teoria política, é importante perguntar se a cidade trata os seus cidadãos com justiça, encarando os cidadãos como seres humanos. Quanto à analogia central da *República* em acção, logo quanto ao sistema político que ela descreve, este, ainda que harmonioso, é falível na guarda da felicidade dos seus cidadãos. É, sem dúvida, quando nos voltamos para o específico da filosofia política, que o encontramos mais inadequado. Isto não é consequência das intenções de Platão, mas da estrutura teórica dentro da qual ele opera. É certo que Platão gostaria que os cidadãos fossem felizes, se tal estivesse ao seu alcance (421c, 540c). O que simplesmente nunca faz é organizar a cidade de modo a eles acederem à esperança razoável dessa felicidade. O que é pior, a sua ampla visão da cidade leva-o a tratar os indivíduos como partes intermutáveis das muito mais importantes classes sociais e, por isso, a passar por alto, sistematicamente, aquilo que

eles pudessem preferir para as suas vidas. O resultado é que os membros de todas as classes, na cidade platónica, se podem justamente queixar de lhes serem negados benefícios essenciais.

A classe produtiva permanece intocada por tantas reformas políticas da *República* que, às vezes, Platão parece tê-la de todo esquecido. Não inclui os lavradores e os artesãos no comunismo dos guardiães nem nos rituais de reprodução. À parte as vagas restrições sobre a soma de dinheiro que eles podem acumular (421d-422a) ou sobre o que podem fazer com a sua propriedade (522a), os produtores viverão como as pessoas sempre viveram, possuindo bens e pertencendo a famílias. A sua liberdade perante a intrusão governamental dá-lhes ensejo de serem leais para com os governantes; no entanto, a sua vida nunca dará a impressão de uma vida que eles próprios edifiquem, pois nunca têm a oportunidade de pertencer a nenhuma instituição prestigiante nem de participar da sua governação. O preço da sua intimidade é a total perda de autonomia. Há nisto algo de bizarro, já que Platão atribui um valor nítido à capacidade de se autogovernar: segundo a forma original como define a razão, a característica importante desta é justamente o poder de auto-orientação e de auto-regulação. As pessoas, na sua maioria, desde que tenham ao menos uma rudimentar faculdade racional (441a-b), são capazes de governar a própria vida. Por que motivo recusa Platão essa capacidade à maioria dos seus cidadãos? Porque não os encara como gente, mas como membros da classe conotada com os desejos. A sua *analogia* dá aparência de equidade à recusa do autogoverno aos que não têm capacidade de o exercer, embora a sua *psicologia* lhe diga que uma tão larga faixa da humanidade não pode ter a completa falta de razão que ele considera necessária à orientação da vida humana. Por outras palavras, a sua relutância em prescrever um sistema político, que a sua própria teoria psicológica lhe diz ir ao encontro das mais elevadas aspirações e capacidades da maioria das pessoas, mostra que, para Platão, a comunidade não é uma associação de pessoas mas de classes.

Os guardiães exercem as suas faculdades racionais, uma vez que se governam não apenas a si mesmos mas também

à cidade. Por outro lado, estão privados de intimidade: não têm dinheiro nem espaço próprio nem, por assim dizer, ninguém com quem "casar". Nem sequer lhes é possível optar pelo envolvimento na deliberação filosófica que lhes proporcione um prazer peculiar; a parte de leão da sua vida e energia pertence ao Estado. Após terem sido educados no sentido de desfrutar um prazer mais requintado que ninguém mais pode atingir, vêem-se impedidos de o cultivar.

Numa cidade em condições perfeitas de operacionalidade, a vida dos filósofos é forçosamente infeliz, não só porque Sócrates lhes nega o direito à felicidade (420b-421c, 465e-466c, 519d) mas porque a sua adequabilidade para governar pressupõe a sua relutância. O filosofar é essencial para governar porque é a única actividade que uma pessoa pode preferir à de governar (519b-521b; cf. 347d). Isso significa que os guardiães não têm sequer a permissão de se sobrepor à própria repugnância pela tarefa administrativa: a sua felicidade não seria mais do que um sinal de corrupção. Assim, a existência da cidade perfeita pressupõe a perda, pela parte dos seus mais ilustres cidadãos, de todo o direito aos gozos e desejos privados. Não há dúvida de que Platão considera isto um preço aceitável, mesmo para os seus bem-amados filósofos-governantes. A seus olhos, eles não vieram à existência como indivíduos com faculdades dotadas de ânimo e dotadas de apetite, porque continuam a funcionar mais como personificações da razão do que pessoas para as quais a razão, embora desenvolvida, é uma faculdade entre muitas.

As injustiças que Platão tolera, relativamente aos membros da sua sociedade ideal, são sintomas de uma abordagem da política através da análise de classe, que não lhe permite ser razoável nem muito menos responder a uma questão tão simples como a de saber se a sua cidade trata injustamente os cidadãos. Visto que Platão concebe o assunto da filosofia política como uma definição da justiça de uma cidade, não podemos deixar de suspeitar que a sua incapacidade de orientar a justiça do comportamento de uma cidade, para os cidadãos, revela uma deficiência na sua teoria.

Será Platão um teórico do governo totalitário?

Afinidades óbvias

Desde o surgimento do totalitarismo moderno, muitos dos seus adversários fizeram notar a sua semelhança com o Estado platónico; a argumentação apenas se tornou persuasiva através dos escritos nazistas e estalinistas, que alegremente reclamavam Platão por predecessor. Entre a grande família da cidade e os poderes acessíveis aos seus governantes, sentimo-nos em terreno demasiado familiar.

A imagem popular do comunismo vem logo à mente quando ouvimos falar de guardiães vivendo em conjunto, despojados de propriedade, num dormitório. Outros dados específicos da cidade ideal recordarão ao leitor o moderno fascismo e, em particular, o feiticismo fascista da unidade. Sob o regime fascista, o Estado tem uma identidade acima e para além da colecção de indivíduos que o formam. Os cidadãos devem solitária sujeição ao Estado, o qual funciona como a família global; a lealdade à família transforma-se em constante fortalecimento da devoção filial para com o Estado. E, na maioria das aparências de fascismo, o Estado entrega-se à organização militar. Fora do quadro de guerra ou da preparação para a guerra, exprime a sua natureza militarista através da rígida hierarquia da sociedade civil. A vida normal torna-se um campo de treino militar.

Tudo somado, Platão apresenta uma desagradável semelhança, *prima facie*, com um fascista. O mais ofensivo é a sua teoria do Estado, a percepção de que o Estado conta como um indivíduo. A verdadeira possibilidade de analogia entre a pessoa e a cidade pressupõe uma realidade quanto à existência da cidade que não a deixe limitada à mera colecção de seres humanos. Acrescente-se a isto o sonho platónico da erradicação da família, de modo que os apegos emocionais, que antes impeliam as pessoas em direcção a metas privadas, possam produzir uma unicidade social, constantemente afinada pelo nível de fraternidade de cervejaria, e todos os aspectos do culto da cidade estão no devido lugar.

O Estado platónico reproduz ainda os regimes totalitários no seu autoritarismo. O conhecimento da Forma do Bem, o

apanágio dos filósofos, autoriza a estes o completo domínio sobre as vidas dos outros cidadãos: o livre debate político não faz mais sentido para Platão do que pedir às crianças que votem sobre a tabuada de multiplicar. Como fazem todos os governos, os guardiães farão as leis sobre contratos, sobre a difamação e sobre o insulto, colectarão os impostos e regulamentarão o comércio (425c-d). Mas vemo-los também a mentir às pessoas quanto ao seu nascimento (414d-415a), e aos guardiães quanto à parceria no acto conjugal (460a); a planear a procriação dos guardiães de acordo com teorias eugénicas (459a-e); a restringir a linguagem e a poesia permitida na cidade; a endoutrinar os jovens guardiães.

Um leitor distanciado pensará imediatamente nas possibilidades de abuso e engano, tendo em conta os governantes com faltas de carácter ou com defeitos de conhecimento. Aqui está o busílis; é que Platão reconhece, para os seus governantes, tanto a potencial falta de carácter como a sua deficiência de conhecimento, no que se refere à educação dos guardiães. Sócrates descreve baterias de provas, destinadas a separar os guardiães honestos dos seus indignos congéneres (413d-414a, 535a, 537a), institui penalizações para os que não aprendem as lições de moral (468a-469b) e adverte sobre a corrupção dos jovens candidatos, se estes aprendessem a dialéctica demasiado cedo (537c-539d). Quanto ao erro, a cidade perfeita começa a deslizar para a injustiça por causa dos erros destes mesmos governantes no que tange à educação (546a-547a). A outorga do poder que eles detêm, com base no seu valor e na sua inteligência, denuncia a recusa, da parte de Platão, de investir em poder os governantes que procedem erradamente; tal recusa marca uma diferença crucial entre a perícia autoritária e o que se afigura como veneração do Estado.

Dissemelhanças

Quem se disponha a comparar a cidade platónica com os modernos Estados totalitários deve ter em mente também certas diferenças. À unidade orgânica do Estado platónico falta-lhe a furiosa nostalgia, presente no moderno fascismo e,

por meio dos esclarecimentos sobre o poder dos governantes, Platão não deixa de cercear algum tanto esse poder, comparado com o que corresponde ao totalitarismo.

Primeiro, a unidade nacional, invocada pelos dirigentes fascistas, não é um fenómeno genuíno, mas uma ficção sociológica das velhas formas comunais que o mundo moderno perdeu. A retórica histriónica do fascismo trai a sua tentativa de impor pela força esse sonho comunitário. Em comparação, a ideia de comunidade platónica em si mesma, como uma família alargada, estava já realizada em Atenas. Platão não merece especial rigor por repetir as banalidades do seu tempo, como tão-pouco merece o rótulo de "fascista"; o que torna tão perigoso o patriotismo do moderno fascismo é a imposição artificial de uma tradição, num contexto que lhe é estranho. Importa igualmente sublinhar aqui que a *República* não contém vestígio de racismo; quanto à pressuposição, tipicamente grega, de Platão, segundo a qual o seu povo se distinguia dos bárbaros, isso não passa de um *preconceito* nacionalista a que ele não acrescenta qualquer *teoria* nacionalista.

Além disso, Platão não personaliza o Estado, ao ponto de prescrever uma lealdade irracional da parte dos cidadãos. No Livro VII, Sócrates exige que os filósofos da cidade perfeita governem, mas exonera os filósofos das cidades reais de qualquer obrigação; é que eles

> crescem espontaneamente contra a vontade do regime de cada [cidade]; e uma natureza que cresce por si mesma e não deve a sua criação a ninguém tem a justiça do seu lado, ao não estar ansiosa por pagar o preço do desenvolvimento (520b).

Por este raciocínio, a obrigação política depende dos méritos da cidade. E no Livro IX, Sócrates defende que o dever de lealdade se entende apenas em relação à cidade bem governada ou ao modelo dessa cidade na alma (591d-e). Quem tenha inteligência cuidará só deste regime e "recusará ocupar a mente com coisas políticas" na cidade que, de facto, existe (592a; cf. 592b). Uma teoria que acha o sentimento

cívico apropriado apenas numa cidade perfeitamente governada não pode assemelhar-se a um ponto de vista, segundo o qual alguém venera o seu país, "correcto ou errado".

Provavelmente julgaria Platão inquietante o furor contra a unanimidade. Para ele, esta representa uma condição necessária da política. A cidade acabou por se constituir, em primeiro lugar, para compensar as carências de adequação dos seus membros [⑤]. Quando, portanto, Platão dá relevo à unidade, é por achar que está, não a escolher um valor entre muitos mas a aderir ao único valor que torna possível a comunidade humana. Dada a frequência com que os cidadãos da democracia recorrem ao acordo alargado sobre matérias importantes, é de concluir que o acordo não é, por si mesmo, totalitário. Devemos, aliás, ter em mente que isso não é questão de coercividade. Platão põe todo o esforço em impedir o exército de aterrorizar os cidadãos, pelo motivo de que um Estado perfeito assentará a sua legitimidade mais na persuasão do que na força (ver 548b, 552e).

No tocante às manifestações do poder do Estado, na cidade platónica — e se são significativas! —, recordemos que a sua esmagadora quantidade diz apenas respeito à sua classe dirigente. Todos os Estados totalitários tiveram uma elite dirigente; nenhum impôs leis intrusas apenas a essa elite, deixando a maioria viver como sempre fizera. Nenhum separou o poder económico do poder político — de resto, a teoria marxista considera impossível tal divórcio. Nenhum começou com tão elaboradas provisões para livrar o regime de se instalar nas mãos de uma dinastia.

Algumas outras diferenças entre Platão e os modernos totalitários parecem demasiado triviais e irrelevantes para serem mencionadas mas, quanto a mim, basta ver nele, na pior das hipóteses, um precursor da teoria autoritária, não sendo, porém, ele mesmo totalitário. Primeiro, há o facto óbvio de que o totalitarismo só foi possível na idade moderna, pois só a nossa época lhe deu os instrumentos de que necessitava. As redes telefónicas, a televisão e as armas, todas ajudam o Estado a espiar os seus súbditos, bombardeando-os com desinformação e mantendo-os, seja qual for o seu número, em desvantagem em todas as confrontações, de modo

a garantir a sua docilidade. Não precisamos sequer de falar dos mais expeditos e mais sofisticados instrumentos do implacável Estado moderno. Podemos supor que Platão lançaria mão destas tecnologias se as pudesse imaginar; apesar disso, a ausência dos instrumentos modernos do seu arsenal leva-o a delinear uma entidade política que difere, em espécie e não meramente em grau, do pior dos Estados deste século. Num outro mundo, poderia ter proposto um aparelho de Estado mais aterrador. No mundo em que viveu, não podia ter descrito um Estado totalitário, da mesma forma que não podia ter escrito um soneto.

Em segundo lugar, a *República* está virtualmente livre de um importante ingrediente do imaginário totalitário, a saber, a sua patológica atenção ao pormenor. Considere-se Ezra Pound, com o seu esquema de postais ilustrados e estampas, a desencorajar as pessoas de acumular dinheiro nas contas bancárias; considere-se Estaline e as suas arbitrárias restrições quanto à matemática que os planificadores económicos soviéticos podiam usar; considere-se a determinação barroca dos nazis sobre quem passasse por judeu (para não falar já da sua capacidade para mais pardas minúcias). Estas obsessões pela estrutura política em si mesma, pelo exercício do poder até ao ponto ínfimo de um plano, estão ausentes da *República*. Platão vagueia pelo lado da nebulosidade visionária, não pelo do pormenor finamente bordado, revelando assim falta de fascinação pelo exercício do controlo de Estado.

Finalmente, há os que chamaram totalitário a Platão, por ele estar convencido de que os enunciados morais se podem conhecer com tanta certeza como os matemáticos. Tem, sem dúvida, claramente essa convicção; é não menos claro que essa crença não pode fazer dele um totalitário, sem condenar a grande maioria das crenças religiosas e a maioria das teorizações morais. A confiança de Platão pode ser falsa, perigosamente falsa, até; dizer que isso é ser totalitário não é correcto (e, por sua vez, perigoso), mas também falso para com as vidas de todos os crentes em padrões morais objectivos, que jamais se sentiram condicionados por convicções nem práticas totalitárias.

Um persistente incómodo da política platónica

Uma derradeira preocupação merece ser equacionada acerca do estilo do pensamento político de Platão. Este coincide com os filósofos das Luzes, na convicção de que a tradição não traz proveito ao pensar da política e que "a política como é costume", o processo quotidiano do treinamento de cavalos, é um mal a evitar. Aqui, a mesma nebulosidade visionária, que há pouco nos consolava, condena Platão.

Quando Sócrates exige que sejam expulsos da cidade todos os de idade superior a dez anos e que os filósofos instruam as crianças restantes (540e-541a) resolve todas as dúvidas quanto ao valor da cultura tradicional do Estado platónico. A demissão, no Livro II, de qualquer poesia que contenha falsas alegações sobre os deuses tornou já evidente esta atitude. A *República* retém o estatuto de Delfos (427b-c, 461e, 540b), mas não prevê lugar para as tradições de que os contemporâneos de Platão se orgulhavam. O governo totalitário não admite quebras no seu progresso, rumo a uma nova sociedade; a tradição, para o mal e para o bem, tem que ser assumida como exercendo um efeito retardador nas mudanças sociais. Platão introduziu na filosofia política um desprezo pelo costumeiro, que jamais abandonou, e que se manifesta hoje em dia nos frutos de filosofia política a que chamamos governos totalitários.

Do mesmo modo, Platão não dá atenção à política habitual. Não é um pensador político, na medida em que não assume a existência de uma oposição política, não se preocupando com a maneira de com ela lidar. Este alheamento pela política é talvez o legado mais perigoso da *República*, pois desencadeia, dentro da esfera da política, o hábito de alvejar um resultado sem cuidar do processo que a ele conduz. É este espírito que mantém a filosofia política, na situação de divórcio em que está, da política real, encontrando apenas nos Estados totalitários a união de ambas: enquanto a teoria se impuser a tarefa de descrever o mundo sem a política ficará só disponível para ser praticada por totalitários, pois estes não têm bases teóricas para considerar a rotina diária do processo político.

11

METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA DE PLATÃO

Como comparar uma com as outras as menções das Formas, na *República*?

O leitor desejoso de aprofundar o estudo das Formas terá de complementar a *República* com passagens do *Banquete* (210e-212a) e do *Fédon* (74a-75d, 100b-106e). Estas exposições, sendo mais directas, ajudam a regressar à *República* com um mais apurado sentido dos propósitos de Platão. Depois da *República*, convém que o leitor leia as primeiras páginas do último diálogo, *Parménides* (128e-135d), onde Platão critica a sua própria teoria.

Mas, antes que essa incursão resulte em extravio, precisamos de encontrar o melhor sentido que pudermos dos três argumentos da *República* sobre as Formas (Livros V, VII, X) e uma alusão a elas (Livro VI), acrescentando todos eles algum pormenor ao quadro de conjunto.

Como indica a Tabela 1, existem algumas semelhanças nítidas entre as discussões, tais como a unicidade das Formas; podemos presumir que, se estivesse inseguro do que quer que fosse para lá disto, Platão decidiria que, para todas as propriedades, poderia existir apenas uma única Forma (ver 597c). Note-se também a simetria entre as colunas 2 e 3: as características das Formas nomeadas numa passagem são, normalmente, antíteses das características dos objectos particulares também aí nomeados. Será que as muitas coisas da experiência detêm equivocamente as suas propriedades?

Então as Formas detêm-nas univocamente. Os particulares são eles vistos e não entendidos? As Formas são entendidas, mas não vistas. Platão define as suas Formas (como outros filósofos tentaram definir os seus ideais) em oposição às coisas deste mundo. Esta oposição dirige-se sempre à não-identidade das Formas com os particulares e, habitualmente, capta também a sua autopredicação, a sua característica de exemplificar as suas propriedades. Assim, a Tabela 1 apresenta a nossa anterior observação de que a unicidade, a autopredicação e a não-identidade abrangem as descrições mais gerais das Formas (ver pp. 156-158).

Algumas colunas desenrolam-se paralelamente, umas melhor que outras. A menção das Formas no Livro VI é intencionalmente um compêndio do argumento do Livro V, por isso não admira que as características das Formas e das não-Formas ali delineadas reiterem os pontos do argumento anterior. Quanto à discussão no Livro VII, não é dedicada em absoluto às Formas, mas ao valor pedagógico das propriedades que pode reter das coisas individuais. O que o Livro VII tem a dizer acerca dos objectos particulares é compatível com o argumento do Livro V.

Desajustado é o Livro X que, em alguns aspectos, repete o que dizem passagens anteriores, enquanto noutros viola esse consenso. As coisas da experiência são ainda tidas por "muitas", como nos Livros V e VI; são "como" as Formas que lhes correspondem, como afirma o Livro V. Mas, no Livro X, Sócrates diz que as Formas são produzidas por um deus, a única vez que Platão mistura a religião com a metafísica. Nada explica esta observação, mas tal previne-nos de que o Livro X se distinguirá das outras passagens.

O Livro X diz também que há Formas de Canapé e de Mesa, enquanto outras alusões de Formas, na *República*, nomeiam só termos avaliativos e relativos. Deixo para daqui a pouco a questão de saber quais as coisas que têm Formas e confronto agora a terceira diferença entre o Livro X e as outras passagens, designadamente a justificação que Sócrates apresenta para a existência das Formas. "Estamos... acostumados a estabelecer uma certa forma particular para cada um dos 'muitos' particulares a que aplicamos o mesmo nome". (596a).

Tabela 1 — **Argumentos para as Formas**

	Livro V ***475e-480a***	***Livro VI*** ***507a-b***	***Livro VII*** ***523a-524d***	***Livro X*** ***596a-597d***
1. Termos ligados às Formas	1. Belo, feio, justo, injusto, bom, mau; também 2. Dobro, metade, comprido, curto, leve, pesado (476a-479b)	Belo, bom (507b)	Grande, pequeno, grosso, fino, suave, áspero (523e)	Canapé, mesa (596b)
2. Traços de objectos particulares	1. Muitos (476a); 2. nunca X sem também captar a propriedade contrária não-X (489a-c) 3. objectos de opinião (479d); 4. semelhança da Forma correspondente (476c)	1. Muitas coisas que partilham um único nome (507b); 2. visto mas não inteligido (507b)	1. [No caso de propriedades específicas X,] X e não-X 524a-c); 2. visível e não inteligível (524c)	1. Muitas coisas que partilham um único nome (596a); 2. «como» a Forma correspondente (597a)
3. Traços das Formas	1. Única (476a) 2. realmente X para todas as propriedades X (476b-d); 2a. sempre a mesma em todos os aspectos (479a); 3. coisas que «são» (476e); 4. objectos de conhecimento (476d)	1. Única (507b) 2. inteligida mas não vista (507b)	Inteligível e não visível (524c)	1. Única (596b, 597c) 2. feita por um deus (597b)

A ideia deste argumento "um-sobre-muitos" (daqui em diante UM) é simples: considere-se qualquer grupo de coisas — cavalos, leis justas, objectos compridos — designados por um nome individual. O predicado aplicado a todos os membros do grupo não faz parte do grupo: "o que todos os cavalos têm em comum" não é, por sua vez, um cavalo, mas o que se pode chamar a essência de cavalo. Como conjunto nuclear individual de propriedades comuns aos cavalos, esta essência, embora não uma em si, satisfaz as três condições da unicidade, da autopredicação e da não-identidade. Logo é uma Forma.

O UM encontra-se bem instalado na metafísica de Platão. A coluna 2 da Tabela 1 sugere que ele intervém no Livro VI, onde Sócrates diz que "existe um belo em si mesmo, um bom em si mesmo e assim por diante, para todas as coisas que estabelecemos como muitas" (507b). Isto não implica *necessariamente* um argumento um-sobre-muitos; "as coisas que estabelecemos como muitas" pode significar especificamente as coisas X do Livro V, dizendo Sócrates nesse caso que há uma Forma para cada conjunto de muitas coisas *de uma certa espécie*, e não que o facto de pertencer a um conjunto, comummente chamado coisas, baste para gerar uma Forma. Mas o *Parménides* (132a) anuncia também o UM, como argumento a favor das Formas, e o testemunho de Aristóteles confirma que Platão o empregou, juntamente com outros argumentos, para engendrar as Formas (*Metafísica* 990b9-17, 1078b17-1079a4).

Platão tem, portanto, mais do que um argumento a favor da existência das Formas e usa um ou outro, em diferentes contextos. O argumento do Livro V contra o conhecimento dos particulares (CCP; ver pp. 159-167) produz uma Forma para cada propriedade suportada por objectos particulares, de um modo qualificado ou dependente de contexto. Seja qual for a razão que dermos para a deficiência das coisas em sustentar as suas propriedades — por entrarem em decadência ou por se basearem nas comparações com outros objectos —, o CCP apenas estabelece as Formas contrastantes para as propriedades que, de certa maneira, levantam dúvida ou discussão. O UM exige somente a aplicação da propriedade a um grupo de objectos e, por isso, produz uma Forma para cada predicado geral.

Parecerá estranho que se condene um filósofo precisamente por ter mais do que um argumento para uma doutrina importante. Desejaríamos ver Platão desenvolvendo os seus argumentos a favor das Formas, de modo estratégico. No Livro V, tem necessidade de demonstrar a clareza superior do conhecimento filosófico, recorrendo para isso ao argumento que faz das Formas inequívocas portadoras das suas propriedades, em todos os contextos. No Livro X, precisa de paradigmas de conhecimento a contrapor a uma larga série de imagens artísticas e usa o argumento que engendra a maior gama de Formas. Em ambos os lugares, o objectivo último da teoria continua a ser o de encontrar ajuda para o nosso ambíguo e discutível vocabulário moral, o de encontrar as verdades morais essenciais que não vacilem com o nosso frouxo discurso ordinário sobre o bem e o mal. Se alguma coisa sabemos acerca das Formas, é que Platão as usou para continuar o projecto socrático de definir os termos éticos, de modo que os enunciados gerais indagados por Sócrates e relativos às virtudes pudessem ser verdadeiros para alguns objectos ideais (ver Aristóteles, *Metafísica*, 987b1-14); permanecendo este como alvo seu, pode usar mais do que um argumento para o atingir.

E se os argumentos se revelarem incompatíveis um com o outro? Será que o CCP e o UM cumprem a mesma função, quando demonstram a existência das Formas?

O CCP funciona como um argumento a favor das Formas, ao criticar as muitas coisas X deste mundo. As coisas justas e compridas não podem ensinar-nos sem ambiguidade acerca da justiça ou do comprimento e, assim, ou as Formas — acerca das quais temos conhecimento quando entendemos aquelas propriedades — têm de existir ou não temos conhecimento acerca dos assuntos mais importantes. Se esta crítica das coisas X for correcta, postula as Formas como única saída de uma variedade de cepticismo. O UM, não obstante os seus méritos em produzir uma profusão de Formas, falha quanto a criar um caso similar para elas, porque não desenvolve nenhuma crítica das não-Formas. Os cavalos não se chamam todos cavalos porque são insuficientes em ser o que são — pelo contrário, parecem receber o nome de cavalos em virtude de *serem* cavalos. (Recorde-se que a passagem do

Livro VII, que, quanto a aspectos cruciais, corresponde ao CCP, afirma a plena categoria de um dedo e, por implicação, de um cavalo — na sua espécie.)

Esta diferença entre a eficácia dos dois argumentos aponta para uma discrepância mais profunda entre si. Enquanto a Forma de X produzida pelo UM prevalece "sobre" as muitas coisas X, em virtude de não ser um objecto particular — é a sua perfeição metafísica —, não garante com tanta clareza a propriedade de ser X de um modo superior. É consistente com todos os seres perfeitamente X da coisa X particular, visto que fornece uma Forma de X, enquanto mais de uma coisa é X. Por isso, as Formas são *termos universais* e não, obviamente, as *versões perfeitas* de propriedades.

Vemos com dificuldade como pôde Platão considerar o UM e o CCP como argumentos acerca das mesmas entidades. A sua atracção pelo UM faz sentido, dado o seu poder de gerar tais quantidades de Formas, com tanta rapidez; mas, privado de qualquer crítica das não-Formas que demonstre a necessidade das Formas, este poder representa as vantagens do latrocínio sobre o trabalho honesto. E há outros problemas. O UM conduz àquilo a que se chamou o "Argumento do Terceiro Homem" (*Parménides* 131e-132b), cuja redução da teoria ao absurdo parece ter sido considerada pelo próprio Platão como um golpe fatal. Mesmo sem o Argumento do Terceiro Homem, subsiste um problema que o UM nos transmite, como atesta Aristóteles, quanto às Formas de propriedades negativas. Pois, dado que o predicado "não humano" se aplica a uma quantidade de coisas, tem de haver uma Forma de Não-Humano, uma propriedade tão vaga que se torna difícil ter uma versão ideal. Vimos como pode ser difícil interpretar o CCP e está longe de uma justificação completa das Formas mas, ao menos, evita estes defeitos.

Que espécies de coisas têm Formas associadas a si?

Este tema precisa de ser equacionado e tratado cuidadosamente. As passagens da *República* e de outros diálogos que

mencionam as Formas tendem a dar diferentes tipos de exemplos das propriedades que têm Formas associadas a si. Embora os exemplos não constituam argumentos e, como tal, não *comprometam* Platão com teorias metafísicas decididamente diferentes, a gama de exemplos *sugere,* de facto, que ele não se ateve a um único objectivo com as suas Formas. Os exemplos fornecidos são igualmente relevantes porque, dentro dos termos de uma passagem específica, Platão restringe muito os seus exemplos de Formas às implicadas no argumento que essa passagem ora propõe ora insinua. Se se ajustarem ao argumento, os exemplos podem ajudar-nos a ver a que Formas de que argumento está Platão apegado.

Por exemplo, a única Forma mencionada no *Banquete* (211a-b) é a beleza e não, digamos, a abundância que irrompe com tanta frequência noutros lugares (*Fédon* 100e, *República* 479b, *Parménides* 131c, porventura *Político* 283d-e). No *Banquete*, Sócrates afirma que as falhas das coisas belas individuais se deve, *inter alia*, aos desacordos dos observadores sobre se essas coisas são belas ou não. O argumento retirado da relatividade quanto aos observadores só funciona realmente para os termos avaliativos; daí, a sua aparição aqui, quando a única Forma designada representa um termo avaliativo.

A Tabela 1 mostra que não há duas passagens da *República* que designem exactamente as mesmas propriedades às quais correspondem as Formas. O Livro X destaca-se, com o canapé e a mesa, espécimes um tanto pesados, em contraste com a finura e leveza abstractas do Livro VII; o Livro VI não menciona estes últimos conceitos, mas só termos avaliativos. Os dados de outros diálogos compensam esta complexidade. Uma certa menção das Formas, explícita ou implícita, é reivindicada para *Crátilo, Eutidemo, Hípias Maior, Leis, Ménon, Parménides, Fédon, Fedro, Filebo, Protágoras, Sofista, Político, Banquete, Teeteto* e *Timeu*; os exemplos listados nestes diálogos cobrem um largo espectro de propriedades, que podemos catalogar, reunindo estes exemplos em quatro grupos: a) termos avaliativos; b) termos relativos e, mais especificamente, matemáticos; c) coisas naturalmente ocorrentes; d) artefactos humanos. (Exceptuado o Livro X, os artefactos só aparecem em *Crátilo* 389b-d, a respeito da lançadeira ideal.)

Algumas destas divergências, não todas, podem derivar de observações precipitadas. Os diálogos que examinam as Formas com mais pormenor puxam em direcções opostas. O *Fédon*, que contém, com excepção da *República*, o texto mais próximo de uma defesa sustentada das Formas, considera como tendo Formas correspondentes apenas termos avaliativos e conceitos relativos muito gerais, tais como igualdade e desigualdade (74a-b, 100b-e). O *Parménides*, o *ataque* vigoroso de Platão às Formas, expande o catálogo para incluir quase tudo, provavelmente termos como "homem", "fogo" e "água" (130c) e, porventura, até termos ignóbeis, como "cabelo", "lodo" e "pó" (130c-e). Quando duas fontes de confiança fornecem tão diferentes respostas à nossa pergunta, ficamos a saber que o problema não está só na *República* nem na propensão de Platão para a linguagem informal e não técnica.

É digno de nota que as quatro espécies de coisas consideradas como dotadas de Formas não são iguais. Cada categoria tende até a pressupor a existência de Formas para a categoria precedente. Se Platão tem Formas de plantas e animais, tem também Formas de objectos matemáticos; se nomeia termos relativos de Formas, o grupo inclui termos de louvor e de censura. Assim, a questão de saber que coisas têm Formas será sempre uma questão de mais ou menos Formas — e todas as listas incluirão Formas para termos éticos e estéticos. Merece a pena acentuar de novo que Platão precisa destas últimas Formas e que quase todos os argumentos com que ele defende a sua teoria produzem Formas para escorar a linguagem da ética.

Aqui, porém, precisamos de ter o máximo cuidado relativamente ao que chamamos argumentos de Platão. Tendo em consideração o uso do UM, do Livro X, podemos enveredar por uma via fácil, associando este argumento ao avultado conjunto de Formas e o CCP a um grupo muito mais modesto, porventura limitado aos termos avaliativos e relativos. Isto é *demasiado* fácil. Embora os dois conjuntos de exemplos da *República* acompanhem de modo imperfeito os dois diferentes argumentos que Platão emprega, neste diálogo, para a geração de Formas, a conexão escusa de ser tão apertada como parece à primeira. Em primeiro lugar, a série de listas

de Formas que acabamos de examinar não são redutíveis à escolha de Platão, do CCP e do UM. Dos diálogos que apresentam extensões largamente divergentes quanto à teoria das Formas, nem todos usam argumentos diferentes a favor delas. Em segundo lugar, o CCP, por si mesmo, pode produzir conjuntos variáveis de Formas. Mesmo que ponhamos de lado o UM, no intuito de defender uma vertente da teoria de Platão, concluímos que o saber as Formas que o CCP produz não é determinado pela crítica da ambiguidade das coisas particulares, mas depende também de como Platão *interpreta* tal ambiguidade. Vimos a dificuldade que há em decidir com precisão o modo como Platão pensa que o mundo falha; o recurso ao CCP, portanto, não resolve a questão de saber que Formas existem. Se uma coisa X falha em ser X, graças à mesma decadência que afecta o mundo físico global, o CCP pode implicar uma forma de X para cada propriedade X; portanto, o CCP e o UM fornecem idêntica lista de Formas. Se falha em ser X, por causa das discussões que as pessoas travam a respeito da sua X-dade, o CCP apenas nos autoriza a admitir Formas de termos avaliativos.

Em suma, mesmo que deixemos de parte uma complexidade mais abstracta, redivada do uso de Platão de mais que um argumento em prol das Formas, fica-nos ainda a complexidade concreta, relativa ao modo como usa o CCP. O objectivo das Formas, como também a sua natureza intrínseca, depende do que Platão pensa ser o mais decididamente errado no mundo das aparências.

12

PLATÃO E OS SEUS USOS E ABUSOS DA POESIA

Como comparar a primeira censura da poesia, dos Livros II e III, com a rejeição final de toda a imitação artística?

A Tabela 2 cobre a maior parte dos pontos com que precisamos de cotejar as duas discussões da *República* sobre a poesia. Seria ridículo negar as diferenças entre as estratégias e supostos argumentativos das duas passagens; ao mesmo tempo, o notável grau de assentimento entre as colunas da tabela mostra que as diferenças, por consideráveis que sejam, funcionam com um único propósito. Estas secções da *República* rejeitam a maior parte da literatura grega, expulsam-na da cidade perfeita e ambas justificam o seu tom censório (ao menos em parte), conjecturando sobre o efeito dessa literatura sobre o auditório. As diferenças entre os dois argumentos pode significar que certos poemas falham segundo padrões de um e não falham segundo o padrão do outro. Mas tão embaraçadores casos são inconsequentes, confrontados com a igualdade de intentos de ambas as passagens, designadamente no sentido de mostrar que o elevado apreço e a ufania da cultura ateniense, longe de veicular a sabedoria, ministravam um ensino tão confuso que resultava mais em discórdia e mistificação do que em ilustração.

Assim, duas das diferenças, *prima facie*, são intraduzíveis em qualquer inconsistência prática. Os Livros II-III aparecem empenhados em excluir da cidade uns trechos de poemas

Tabela 2 — **Argumentos contra a poesia**

	Livros II-III 377a-398b	*Livro X 595a-608b*
1. Autores em falta	Homero: 377d, 379d-e, 381d, 383a, 386c-387b, 388a-c, 389a, 390a-391b, 393a; Hesíodo: 377d,e; Píndaro: 381d, 408b; Ésquilo: 380a, 383a; Sófocles: 381d; trágicos: 394c-d, 408b;	Homero: 595b, 598d, 599c,-600e, 605c, 606e-607a; Hesíodo: 600d; trágicos: 595b, 598d, 605c;
2. Auditório susceptível à poesia	Crianças (377a-c), mas também adultos da cidade: 378a, 380b-c, 383c, 386a, 391b;	Crianças (598c), mas principalmente adultos: (640e, 605b) «mesmo os melhores de nós» (605c);
3. Problema da poesia	1. A sua falsidade acerca dos deuses (377d-e, 379a); pior: 2. O seu efeito perverso sobre os guardiães (378a, 386c, 387b-c, 388d, 391e)	1. A imitação poética é um processo intrinsecamente ignorante (598c-601b, 602a-c); pior: 2. corrompe a alma (604d-606d)
4. Efeitos perversos da poesia	Desrespeito pelos ancestrais (378b, 386a); desunião entre os cidadãos (378c, 386a); riso (388e); lamentação (387d-e, 388d); cobardia (381e, 386b, 387c); transigência com os apetites (389d-e)	Riso (606c); lamentação (605c, 606a); transigência com os apetites (606d);
5. Processo de imitação	1. Personificação, pelo poeta, da maneira de falar da personagem (393a-b, 395a); 2. adopção, pelo actor, de uma personagem (396b)	1. Imitação, pelo pintor, da aparência de um objecto (598b-c); 2. Personificação, pelo poeta, da aparência do comportamento de uma pessoa, para uma audiência impreparada (604d-e).
6. Assuntos de imitação	Seres humanos (392b, 393b-c, 395c-396d)	Seres humanos (604e, 605a-d)
7. Efeitos perversos da imitação em particular	Mau hábito (395c-e)	Rebelião das partes inferiores da alma (605a, 606a-d)
8. Poesia permissível	Imitações dos homens perfeitos (396c-398b)	Hinos aos deuses; imitação e celebração dos homens perfeitos (604e, 607a)

específicos ou, no máximo, certos géneros, enquanto o Livro X entra a argumentar sem a preocupação de tais minúcias; mas, na prática, esta diferença revela-se insignificante. Ambas as passagens censuram Homero, linha por linha, e quase todas as palavras apropriadas ao palco. O que, na primeira discussão, não ofende Sócrates pela moralidade duvidosa, é banido por causa da sua forma imitativa. Se exceptuarmos a concessão, pelo Livro X, de alguns hinos religiosos, as duas purgas deixarão a cidade com os mesmos diminutos fragmentos de poesia.

A verdade e a falsidade parecem ter mais importância no Livro II, enquanto o Livro X tem por alvo os efeitos psicológicos da poesia. Porém, quando Sócrates se adentra na discussão sobre a educação dos jovens guardiães, esclarece que a ausência de verdade nas narrativas poéticas relativas aos deuses e heróis só importa porque corrompe os ouvintes do poema. E não quer dizer que a acusação de falta de verdade esteja ausente do Livro X, pois a analogia entre a pintura e a poesia constitui a profunda inevitabilidade da ignorância poética.

Os dois tratamentos definem, de facto, de modo diferente, o auditório da poesia. Os Livros II-III intentam organizar um novo currículo e, para isso, demoram-se a tratar do modo como as crianças ouvem os poemas. Mesmo que a censura, advogada por Sócrates para proteger os jovens guardiães, se alargue ao ponto de incluir todos os residentes na cidade (ver p. 88) é legítimo, apesar disso, acusá-lo de pensar nos adultos *como* crianças, incapazes, por isso, de compreender o que a poesia lhes evoca. Mas, no Livro X, lida com o fenómeno mais complexo da reacção do adulto instruído e virtuoso à poesia elaborada. Não estando uma simples advertência, acerca da influência de um papel perverso, em condições de fazer justiça a esse fenómeno, Platão recorre a todas as teorias intelectuais que desenvolveu na *República* para justificar o veredicto severo que pronuncia sobre a poesia.

A menção das teorias técnicas da *República* remete-nos para as linhas da Tabela 2, que descrevem a imitação, o principal rasgo da poesia em ambas as discussões. As duas descrições pertencem a mundos diferentes e as antevisões dos *efei-*

tos da imitação diferem também, de forma vincada. Enquanto, num dos casos, a imitação actua com neutralidade sobre a audiência, no outro está intrinsecamente inclinada a produzir efeitos perversos. Por outras palavras, os Livros II-III identificam uma série de defeitos na poesia existente, porém, mais do que censurar a poesia em si mesma, Sócrates aponta o dedo acusador aos poetas que têm escrito até então, essas maçãs estragadas que vão contaminar a poesia para todos os demais. A própria imitação é sujeita a censura, por causa dos baixos modelos que até aí apresentara aos jovens. O Livro X mantém a convicção de que toda a imitação tende para o mal, como se, por natureza, visasse reles exemplos, como se a imitação das pessoas de bem fosse uma excentricidade (ver esp. 605a). Em suma, o Livro X defende duas posições que o Livro III nunca pensa sugerir:

1. A imitação pode descrever-se não só em termos da sua forma literária mas, mais profundamente, em termos do seu estatuto epistémico; é a imitação da aparência.
2. A imitação é naturalmente inclinada a imitar pessoas perversas e dirige-se às partes imperfeitas da alma; daí que a poesia não seja uma forma neutra que pode conter qualquer conteúdo, mas tende a conter a espécie pior.

Estas diferenças levam-nos aos aspectos mais difíceis da estética de Platão. Em primeiro lugar, é extremamente difícil captar o que entende por *mimesis*. "Emulação", que parece ter sido o sentido original primário da palavra grega, não abarca totalmente as utilizações que Platão lhe dá. O mesmo se diga de "imitação" ou "arremedo"; "representação" é um termo tão vago que a única coisa que consegue é transferir o problema para o campo das línguas modernas, sem o resolver. Só no Livro III é que Platão alarga *mimesis* para cobrir os distintos processos da criação poética de uma personagem com credibilidade e o desempenho dessa personagem pelo actor, como se o processo não tivesse uma significação clara. No Livro X, o primeiro imitador a ser identificado é o pintor;

quando o assunto passa para a poesia, o imitador deixa de estar vinculado ao drama. O exemplo de Platão é Homero, sendo os trágicos seus incidentais epígonos. Num sentido mais lato, o Livro X rejeita a abordagem da imitação à maneira do Livro III pois, enquanto o Livro III tenta definir um termo em ordem a que o leitor possa reconhecer a imitação, o Livro X supõe que o leitor a reconhece e dispõe-se a explicar aquilo que já todos viram.

Os dois desenvolvimentos, no Livro X, o diagnóstico epistemológico da imitação e a afirmação da sua intrínseca depravação, dependem das proposições acerca das Formas e da alma que Sócrates defendeu nos livros entre as duas discussões. No Livro II, pareciam acidentalmente inclinados para o erro incorporado na sua actividade, graças ao qual ficámos entretanto a saber da susceptibilidade do mundo físico quanto ao equívoco. No Livro III, o processo dramático da imitação ameaçava extraviar os jovens, ao mostrar-lhes (como inexplicavelmente apareceu a fazer) modelos de acção inapropriados; no Livro X, podemos ver a fascinação por personagens malvadas, como um aspecto natural da imitação poética, porque a teoria psicológica de Platão nos preparou para classificar qualquer actividade não-filosófica como obra das regiões inferiores da alma.

Embora de uma leitura em diagonal do Livro X se torne claro que a advertência de Platão acerca da poesia pressupõe a divisão da alma em partes, esta importante teoria psicológica não basta. No decurso da sua crítica da arte, Sócrates supõe que "a parte ponderadora da alma" cumpre a sua função de pesar e medir (602d-e). Esta suposição desvia-se da definição original de razão, que atribuía a esta apenas a função de ponderar o *valor relativo dos diferentes desejos* (439c-d). A razão pode encarregar-se da tarefa de pesar e de medir só depois de se promover — implicitamente, no Livro V e, explicitamente, no IX — de simples supervisora da alma a filósofa. Assim ⑪, que confere à razão os seus próprios desejos, fornece a Platão o ensejo de, subrepticiamente, atribuir todo o interesse do mundo sensorial às partes irracionais da alma. Dado que a imitação artística se dirige obviamente ao mundo dos sentidos, a conclusão, no Livro X, segundo a qual

aquela faz apelo à não-razão (605a, 606a-d) é um *fait accompli*, antes mesmo de expressa.

De forma ainda mais patente do que a respeito da tendência da poesia para a corrupção, é a sua tendência para o erro, uma consequência da visão de que, da primeira vez que definiu a imitação, Sócrates não dispunha. Quer nos centremos na distinção entre objectos inteligíveis e visíveis (507b-c) quer fixemos a atenção na necessidade do intelecto de prolongar a investigação onde a informação dos sentidos se revele autocontraditória (523a-524c), deparamos com uma oposição situada entre melhor entendimento e pior entendimento, em que o primeiro adere às Formas e o último se apega aos objectos da experiência afilosófica. Qualquer oposição deste tipo autoriza uma condenação das artes, desde que Platão possa reclamar que o processo artístico fundamental fornece sempre objectos da classe inferior. É aqui que o Livro X se apoia no quadro da realidade, desenvolvido na Linha Dividida (509d-511e). A Linha classifica todos os objectos, partindo da base de ser ou um original ou a imagem de um original. Cópias de cópias de Formas pertencem ao fundo da Linha. Porque uma turba de semelhanças liga a "imitação" (*mimesis*) do Livro X à "imagem" (*eikôn*) do Livro VII, ficou selado o destino da arte no momento em que Platão identificou a imitação como sua propriedade essencial. Podemos mesmo dizer que, ao introduzir a linguagem do original e imagem na sua explicação da Linha Dividida, Platão ficou com pouco trabalho para o Livro X: as cópias produzidas de propósito pouca oportunidade terão num sistema em que a palavra mais desprezada é "imagem".

Como pode a rejeição da poesia compaginar-se com o recurso do próprio Platão a processos literários, mitos e imagens?

Esta questão talvez pareça demasiado vaga para ser abordada; no entanto, sob uma ou outra versão, assoma à maior parte dos leitores da *República*. Mesmo quando Platão des-

pede a poesia, os seus planos para contar histórias aos cidadãos leva-o a introduzir os poemas, dissimuladamente, na cidade. Em vista do limitado espaço para as imagens na Linha Dividida e da hostilidade do Livro X para com as artes, seria de esperar que a nobre mentira, a parábola do navio do Estado, a Alegoria da Caverna e o mito de Er ficassem excluídos da filosofia. A confiança de Platão na imagem, na metáfora e no mito, ou leva à condenação do seu projecto filosófico ou exige uma explicação sobre a ausência de parentesco entre esses tropos e a poesia.

Para a defesa de Platão, precisamos de encontrar uma distinção entre a sua literatura e a poesia que com tanto empenho expulsou da cidade. Que impede, pois, que os diálogos ou os mitos e alegorias dessa literatura sejam imitações da aparência? Dizer que as imitações de Platão imitam mais a realidade do que a aparência é tentador mas evasivo, pois a questão do Livro X é que toda a actividade artística, por natureza, imita só a aparência. Dizer que um diálogo platónico imita só uma pessoa de bem (Sócrates), com o menor teor de drama possível, pode ser — descontada a ligeireza — correcto, tanto quanto é possível; mas a possibilidade não vai muito longe, pois basta a pessoa de Trasímaco para mostrar que Platão incluiu personagens extremamente imperfeitas nos seus diálogos.

Voltemos a uma questão levantada aquando da nossa primeira leitura do Livro X (pp. 218-221): em que diferem, de facto, as aparências das imitações da aparência? Notávamos então que a poesia se olhava como possuidora de "sortilégio" (601b, 607c). Na *República* não encontramos menção alguma de onde tal sortilégio lhe provenha, mas o seu efeito é suficientemente claro: a característica determinativa das imitações artísticas reside no seu poder de impedir que o auditório faça sobre elas perguntas racionais.

Por sua vez, as modestas imagens que não são obras de arte tanto podem como não levar os observadores a fazer perguntas. O pedreiro e o físico tratarão o modelo de ladrilho triangular do soalho como uma coisa visível e física, cujas propriedades significativas incluem a massa, a dureza, a fragilidade e por aí adiante. O geómetra tratará o mesmo objecto

como apoio visual para sobre ele pensar e para demonstrar as propriedades dos triângulos. Posso usar o reflexo de mim, no espelho, para ver se o casaco está correctamente vestido (neste caso, trato o reflexo como meio de saber da coisa reflectida) ou para examinar as imperfeições na superfície do espelho (e, então, esqueço o casaco). Os espelhos e ladrilhos não determinam uma resposta invariável; a pintura e a poesia, sim. O geómetra que medisse as dimensões de um objecto representado numa pintura poderia ser acusado de não perceber a natureza da pintura, porém, não se poderia dizer que não percebesse de ladrilhos, se da mesma forma os tratasse. Os ladrilhos, ao contrário das imagens artísticas, são receptivos à investigação racional. Permitem ser transcendidos, ao passo que as imagens artísticas tornam essa transcendência impossível ou desinteressante.

Se a literatura platónica pretende estar separada da poesia, tem, de igual modo, de se manter receptiva à investigação. Platão empenha-se em impedir a imitação artística de operar os seus efeitos e, por esse meio, exigir o controlo sobre a imitação. As imagens artísticas produzem um mundo que lhes é peculiar, um domínio estético no qual as realidades da vida não têm consistência, em que apenas os princípios internos da pintura, da melodia ou do entrecho determinam os pormenores. Platão produz imagens literárias que chamam a atenção para a sua própria inadequação.

Em tratamento tão sucinto, isto só pode ser uma hipótese. Limitar-me-ei a apontar duas passagens da *República*, escolhidas para induzir uma investigação ponderada, não seduzida pelo sortilégio da imitação. Casualmente, ambas as passagens se ligam com a astronomia — uma bela coincidência, porque a *República* descreve a astronomia como o estudo que lida com imagens visíveis, produtiva ou improdutivamente, como auxiliares da geometria dos sólidos ou como fascinação para a vista (529d-e).

No mito de Er, Sócrates explica a estrutura do espaço exterior (616b-617b). Mas, de preferência a mencionar estrelas e planetas, descreve oito bolas montadas num eixo; percebemos que estas bolas são as esferas à semelhança das quais, primeiro as estrelas, depois os planetas e, depois, o Sol

e a Lua, todos giram. Para entender esta descrição, tenho de saber já o que pensar sobre os corpos celestes e as suas órbitas, em termos das suas propriedades geométricas. Quanto mais o meu interesse pela vida futura me atrair para o mito, tanto mais inspirado estarei para decifrar esta descrição dos céus: a minha atracção pelo mito e pelas suas imagens conduz-me a encontrar o modelo matemático por detrás dele. Assim, o mito de Er realiza o que Sócrates dizia que todos os estudos de astronomia deviam fazer. Mais do que identificar-lhes a natureza material, descreve as órbitas dos corpos celestes em termos da geometria dos sólidos. Explorar este mito é melhorar os nossos poderes de intelecção.

Uma passagem do Livro VII serve um propósito semelhante. Gláucon louva a astronomia por dirigir a alma "para cima" (529a) e Sócrates repreende-o. Gláucon confundia o impulso da alma, para cima, na educação filosófica, com o que está acima, em sentido físico (529a-c). Atento ao potencial transviador da metáfora, Sócrates rebaixa a imagem, na qual se apoiara e segundo a qual uma abstracção maior corresponde a uma posição física mais elevada. Ao lembrar a Gláucon que aquilo não passa de metáfora, Sócrates rebaixa, por esse meio, a Linha Dividida e a Alegoria da Caverna. Cito este intercâmbio para lembrar ao leitor que as metáforas estão muito bem no seu lugar, como resumo de uma descrição mais elaborada ou como descrições elementares do que o estudante mais tarde entenderá de modo mais cabal; mas, quando começam a desiludir o estudante, as imagens causam mais dano do que proveito e o professor precisa de as pôr de lado. Os diálogos diferem da literatura obscura em recordar ao seu auditório que existe uma instância superior à da imaginação literária; que até as mais vívidas e mais empolgantes imagens necessitam de contribuir para o progresso da razão; que, no mundo que Platão sonha habitar, toda a semelhança com a realidade há-de encontrar o mesmo destino e a vida humana manterá todas as outras metas, em prol da consecução do Bem.

Apêndice

PREMISSAS FUNDAMENTAIS DO ARGUMENTO DA REPÚBLICA

① Os injustos tentam levar a melhor sobre todos os outros, os justos tentam apenas levar a melhor sobre os injustos (349b-c) — p. 62.

② A injustiça é uma força com o poder de provocar a desunião, que pode existir no interior de um indivíduo ou de uma sociedade (351d, e) — p. 64.

③ Cada coisa tem uma função (*ergon*) que só ela pode executar ou que executa melhor do que qualquer outra (352d-353a) — p. 64.

④ A justiça é a virtude da alma (353e) — p. 65.

⑤ Os humanos, tomados individualmente, não são auto-suficientes (369b) — p. 79.

⑥ As pessoas estão naturalmente preparadas para desempenhar diferentes tarefas (370a-b) — p. 79.

⑦ A alma justa-P = à alma de quem é mais apto a praticar acções justas-O do que qualquer outro — p. 119.

⑧ A alma justa-P é a alma mais feliz possível — p. 118.

⑨ O governo virtuoso e experiente é possível se, e apenas se, os governantes forem filósofos — p. 139.

⑩ O amor por toda a espécie de saber produz o conhecimento das questões éticas — p. 139.

⑪ A parte racional da alma tem desejos próprios (485d) — p. 142.

⑫ Cada nível de conhecimento requer o correspondente nível de realidade no objecto de conhecimento — p. 159.

⑬ A poesia imita a aparência (595b-602c) — p. 210.

⑭ A poesia apela às partes piores da alma (602c-606d) — p. 210.

BIBLIOGRAFIA

Segue-se uma selecção de livros e de artigos que, por um lado, se dirige ao leitor que vai progredindo no conhecimento de Platão e da *República* e, por outro, dá a conhecer as fontes relativamente às quais estou em dívida, ao escrever este livro. Em **negrito** vão indicados os autores das obras especialmente recomendadas aos alunos principiantes; em VERSALETE indicam-se os autores de obras que têm informação substancial sobre a *República*.

Platão e Sócrates; Platão como autor

Bambrough, R., ed. *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.

BENSON, H. H., ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Gadamer, H. G., *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations relating to the Philebus*, New Haven, Yale University Press, 1991.

Goldshmidt, V., *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

Griswold, C., "Style and philosophy: the case of Plato's dialogues", *The Monist* 63 (1980): 530-546.

Grote, G. *Plato and the Other Companions of Socrates*, 3 vols., Londres, John Murray, 1975, publ. orig. Londres, 1888.

Gulley, N., *The Philosophy of Socrates*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1968.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Hyland, D., "Why Plato wrote dialogues", *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968): 38-50.
Kahn, C., "Did Plato write Socrates' dialogues?", *Classical Quarterly* 31 (1981): 305-320.
KRAUT, R., *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
Kuhn, H., "The true tragedy: on the relationship between Greek tragedy and Plato", *Harvard Studies in Classical Philology* 52 (1941): 1-40, e 53 (1942): 37-88.
McPherran, M. L., "Socrates and the duty to philosophize", *Southern Journal of Philosophy* 24 (1986): 541-560.
Moors, K., "Plato's use of dialogue", *Classical World* 72 (1978): 77-93.
Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Patterson, R., "The Platonic art of comedy and tragedy", *Philosophy and Literature* 6 (1982): 76-93.
Santas, G. X., *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.
Saxenhouse, A. W., "Comedy in Callipolis: animal imagery in the *Republic*", *The American Political Science Review* 72 (1972): 888-901.
Shorey, P., *What Plato Said*, Chicago, University of Chicago Press, 1933.
Tarrant, D., "Plato as dramatist", *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955): 82-89.
Taylor, A. E., *Plato: The Man and his Work*, Londres, Methuen, 1926.
Vlastos, G., ed., *Plato*, 2 vols., Garden City, Doubleday, 1971.
Vlastos, G., ed., *The Philosophy of Socrates*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1971.
Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Obras gerais sobre a *República*

Adam, J., *The Republic of Plato*, 2.ª ed., 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
Annas, J., *An Introduction to Plato's* Republic, Oxford, Oxford University Press, 1981.
Brann, E.T.H., "The music of the *Republic*", *St. John's Review* 39 (1989-90): 1-103.
Crombie, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.

Cross, R. C. e Woozley, A. D., *Plato's* Republic: *A Philosophical Commentary*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1964.
Murphy, N. R., *The Interpretation of Plato's* Republic, Oxford, Oxford University Press, 1951.
Nettleship, R. L., *Lectures on the* Republic *of Plato*, 2.ª ed., Londres, Macmillan, 1901.
Ophir, A., *Plato's Invisible Cities: Discourse and Power in the* Republic, Savage, Md., Barnes & Noble, 1991.
Reeve, C. D. C., *Philosopher-Kings*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
Sesonske, A., ed., *Plato's* Republic*: Interpretation and Criticism*, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966.
White, N., *A Companion to Plato's* Republic, Oxford, Blackwell, 1979.

República, *Livro 1*

Adkins, A. W. H., "The Greek concept of justice from Homer to Plato", *Classical Philology* 75 (1980): 256-68.
Boter, G. J., "Thrasymachus and pleonexia", *Mnemosyne* 39 (1986): 261-81.
Garnsey, P., "Religious toleration in classical antiquity", in W. Shiels, ed., *Persecuting Toleration, Studies in Church History* 21, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-27.
Gotoff, H. C., "Thrasymachus of Calchedon and Ciceronian style", *Classical Philology* 75 (1980): 297-311.
Hadgopoulos, D. J., "Thrasymachus and legalism", *Phronesis* 18 (1973): 204-8.
Joseph, H. W. B., "Plato's *Republic*: the argument with Polemarchus", in A. Sesonske, ed., *Plato's* Republic, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966, pp. 6-16.
Kraut, R., "Comments on Gregory Vlastos, "The Socratic elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983): 27-58.
LYCCOS, K., *Plato on Justice and Power*, Albany, Suny Press, 1987.
Reeve, C. D. C., "Socrates meets Thrasymachus", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985): 246-65.
Roochnik, D. L. "Socrates' use of the techne-analogy", *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986): 295-310.
Sesonske, A., "Plato's apology: Republic I", *Phronesis* 6 (1961): 29-36, reimp. em A. Sesonske, ed., *Plato's* Republic, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966, pp. 40-7.
Sparshott, F. E., "Socrates and Thrasymachus", *Monist* 50 (1966): 421-59.

Thayer, H. S. "Plato: the theory and language of function", in A. Sesonske, ed., *Plato's* Republic, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966, pp. 21-39.
Tiles, J. E., "Techne and moral expertise", *Philosophy* 59 (1984): 49-66.
Vlastos, G., "The Socratic elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983): 27-58.
Vlastos, G., "Elenchus and mathematics: a turning-point in Plato's philosophical development", *American Journal of Philology* 109 (1988): 362-96, reimp. in H. H. Benson, ed., *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 137-61.

Política, ética e psicologia

Bambrough, R., "Plato's political analogies", in P. Laslett, ed., *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford, Blackwell, 1956, pp. 98-115.
Bambrough, R., ed., *Plato, Popper, and Politics*, Cambridge, Heffer, 1967.
Barker, E., "Comunism in Plato's Republic", in A. Sesonske, ed., *Plato's* Republic, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966, pp. 82-97.
Bluestone, N. H., *Women and the Ideal Society: Plato's* Republic *and Modern Myths of Gender*, Amherst, University of Massachussetts Press, 1987.
Calvert, B., "Plato and the equality of women", *Phœnix* 29 (1975): 231-243.
COOPER, J., "The psychology of justice in Plato", *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 151-7
Cooper, J., "Plato's theory of human motivation", *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984): 3-21.
Crossman, R. H. S., *Plato Today*, 2.ª ed., Londres, George Allen & Unwin, 1959.
Demos, R.., "A fallacy in Plato's *Republic*?", *Philosophical Review* 73 (1964): 395-398, reimp. in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City Doubleday, 1971, vol. II, pp. 52-56.
Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978.
Halperin, D., *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nova Iorque, Routledge & Kegan Paul, 1990.
Irigaray, L., "Plato's *hystera*", in *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 243-364.
Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
Keuls, E., *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, Nova Iorque, Harper & Row, 1985.

Klosko, G., "Implementing the ideal state", *The Journal of Politics* 43 (1981): 365-389.
Lesser, H., "Plato's feminism", *Philosophy* 54 (1979): 113-117.
Leys, W. A. R., "Was Plato non-political?" *Ethics* 75 (1965): 272-276., reimp. in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol. II, pp. 166-173.
Mabbott, J. O., "Is Plato's *Republic* utilitarian?" in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol.. II, pp. 57-65.
Morrow, G. R., "Plato and the rule of law", *Philosophical Review* 59 (1941): 105-126.
Neu, J., "Plato's analogy of state and individual: the *Republic* and the organic theory of the state", *Philosophy* 46 (1971): 238-254.
Nussbaum, M., "The *Republic*: true value and the standpoint of perfection", in *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 136-164.
Ostwald, M., "The two states in Plato's *Republic*", in J. P. Anton e G. L. Kustas, eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. I, Albany, Suny Press, 1972, pp. 316-327.
Pierce, C., "Equality: *Republic V*,"; *The Monist* 57 (1973): 10-11.
Popper K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1945.
Rankin, H. D., *Plato and the individual*, Londres, Methuen, 1964.
Robinson, R., "Dr. Popper's defence of democracy", in *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 74-99.
Ross, D., "The Sun and the Idea of Good", in *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1953, pp. 39-44.
Sachs, D., "A fallacy in Plato's *Republic*", *Philosophical Review* 72 (1963): 141-158. reimp. in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol. II, pp. 35-51.
Santas, G. X., *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
Santas, G. X., "Plato on goodness and rationality", *Revue Internationale de Philosophie* 156 (1986): 96-114.
Shorey, P., "Plato's ethics", in *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1903, reimp. in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol. II, pp. 7-34.
Sprague, R. K., *Plato's Philosopher-King*, Columbia, University of South Carolina Press, 1976.
Thayer, H. S., "Models of moral concepts and Plato's *Republic*", *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969): 247-262.
Thorson, T., ed., *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1963.
Versenyi, L. G., "Plato and his liberal opponents", *Philosophy* 46 (1971): 222-237.

Vlastos, G. "Justice and happiness in the *Republic*", in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol. II, pp. 66-75.
Vlastos, G., "Was Plato a feminist?", *Times Literary Supplement* (Março, 1989): 17-23.

Metafísica, epistemologia e dialéctica

Allen, R. E., "The argument from opposites in *Republic* V", in J. P. Anton e G. L. Kustas, eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, Suny Press, 1972, vol. I, pp. 165-175.
Brentlinger, J. A., "Particulars in Plato's middle dialogues", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54 (1972): 116-152.
Burnyeat, M., "Platonism and mathematics: a prelude to discussion", in A. Graeser, ed., *Metaphysik und Mathematik*, Berna, P. Haupt, 1987.
Cherniss, H., "The philosophical economy of the theory of ideas", *American Journal of Philology* 57 (1936): 445-456, reimp. in G. Vlastos, ed., *Plato*, Garden City, Doubleday, 1971, vol. I, pp. 16-27.
Elias, J. A., «'Socratic' *vs.* 'Platonic' dialectic», *Journal of History of Philosophy* 6 (1968): 205-216.
FINE, G., "Knowledge and belief in *Republic* V", *Archiv für der Geschichte der Philosophie* 60 (1978): 121-139.
Fine, G., "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984): 31-87.
Gosling, J. C. B., "*Republic* Book V: *ta polla kala* etc.", *Phronesis* 5 (1960): 116-128.
Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Methuen, 1962.
Hamlyn, D. W., "Eikasia in Plato's *Republic*", *Philosophical Quarterly* 8 (1958): 14-23.
Irwin, T. H., "Plato's Heracleiteanism", *Philosophical Quarterly* 27 (1977): 1-13.
Joseph, H. W. B., *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1948.
Kahn, C., "The Greek verb 'be' and the concept of being", *Foundation of Language* 2 (1966): 245-265.
Malcolm, J. "The Line and the Cave", *Phronesis* 7 (1962): 38-45.
Moravcsik, J., "Understanding and knowledge in Plato's philosophy", *Neue Hefte für Philosophie* 60 (1978): 1-26.
Morrison, J., "Two unresolved difficulties in the Line and the Cave", *Phronesis* 22 (1977): 212-231.
Nehamas, A., "Confusing universals and particulars in Plato's early dialogues", *Review of Metaphysics* 29 (1975): 287-306.
Nehamas, A., "Plato on the imperfection of the sensible world", *American Philosophical Quarterly* 12 (1975): 105-117.

Nehamas, A., "Self-predication and Plato's theory of Forms", *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 93-103.
Patterson, R., *Image and Reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1985.
Raven, J. E., "Sun, Divided Line, and Cave", *Classical Quarterly* 3 (1953): 22-32.
Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1953.
Robinson, R., "Analysis in Greek geometry", in *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 1-15.
Ryle, G., "Dialectic in the academy", in R. Bambrough, ed., *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 39-68.
Santas, G. X., "The Form of the Good in Plato's *Republic*", in J. P. Anton e A. Preus, eds., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany, Suny Press, 1983, pp. 232-263.
Vlastos, G., "Degrees of reality in Plato", in R. Bambrough, ed., *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 1-19.
Wedberg, A., *Plato's Philosophy of Mathematics*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1955.

Arte

Annas, J., "Plato on the triviality of literature", in J. Moravcsik e P. Temko, eds., *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1982, pp. 1-27.
Annas, J., "Plato's myths of judgement" *Phronesis* 27 (1982): 119--143.
BELFIORE, E., "'Lies unlike the truth': Plato on Hesiod, Theogony 27", *Transactions of the American Philological Association* 115 (1985): 47-57.
Deleuze, G., "Plato and the simulacrum", *October* 27 (1983): 45-56.
Frutiger, P., *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930.
Gadamer, H.-G., *Dialogue and Dialectic*, New Haven, Yale University Press, 1980.
Griswold, C., "The Ideas and the Criticism of Poetry in Plato's *Republic*, Book 10", *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 135-150.
Halliwell, S., *Plato:* Republic 10, Warminster, Aris & Philips, 1988.
Havelock, E. A., "Plato on poetry" in A. Sesonske, ed., *Plato's* Republic, Belmont, Calif., Wadsworth, 1966, pp. 116-135.
Lodge, R. C., *Plato's Theory of Art*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953.

NEHAMAS, A., "Plato on imitation and poetry in *Republic* 10", in J. Moravcsik e P. Temko, ed., *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1982, pp. 79-124.
Pappas, N., "The poetics' argument against Plato", *The Southern Journal of Philosophy* 30 (1992): 83-100.
Partee, M. H., "Plato's banishment of poetry", *Journal of Æsthetics and Art Criticism* 29 (1970): 209-222.
Partee, M., H., "Plato on the rhetoric of poetry", *Journal of Æsthetics and Art Criticism* 33 (1974): 203-212.
Smith, J. E., "Plato's use of myth in the education of philosophic man", *Phœnix* 40 (1986).
Stwart, J. A., *The Myths of Plato,* Sussex, Centaur Press, 1905.
Tate, J., "'Imitation' in Plato's *Republic*", *Classical Quarterly* 22 (1928): 16-23.
Tate, J., "Plato and imitation", *Classical Quarterly* 26 (1932): 161--169.
Tate, J., "Plato, Socrates and the myths", *Classical Quarterly* 30 (1936): 142-145.
Urmson, J. O., "Plato and poets", in J. Moravcsik e P. Temko, eds., *Plato on Beauty, Wisdom, and Arts,* Totowa, Rowman and Littlefield, 1982 pp. 125-136.
Verdenius, W. J., *Mimesis*, Leiden, E. J. Brill, 1949.
Woodruff, P., "What could go wrong with inspiration? Why Plato's poets fail?", in J. Moravcsik e P. Temko, eds., *Plato on Beauty, Wisdom, and Arts,* Totowa, Rowman and Littlefield, 1982 pp. 137-150.

ÍNDICE

Prefácio 9

Parte Primeira — INTRODUÇÃO GERAL
1 — Platão e a *República* 15
A Vida de Platão 15
O fim da Idade de Ouro de Atenas 15
Platão e Sócrates 16
A Academia 16
Ainda a política 19
Do diálogo platónico 22
A forma do diálogo 22
Platão e o drama grego 24
A *República* 27
Personagens e situações 29
A frase de abertura 32
Esquema do diálogo 35

Parte Segunda — O ARGUMENTO DA *REPÚBLICA*
2 — Que é a justiça? (Livro I) 41
Da natureza peculiar do Livro I 41
Diferenças do resto da República 41
Livro I como prefácio 43
Céfalo (328b-331d) 44
Polemarco (331e-335e) 46
Uma nova definição (331e-332c) 47
A função da justiça (332c-333e) 49
A ambiguidade moral da justiça (333e-334b) 51
Objecções adicionais (334b-335e) 51

3 — Para que serve a justiça? (Livros I-II) 55
Trasímaco (336b-354c) 55
A vantagem do mais forte (338c-339b) 55
A arte de governar (339b-346e) 57

A utilidade da justiça (348b-352b) 60
Justiça e felicidade (352d-354c) 64
Gláucon e Adimanto 68
Os irmãos 68
O desafio a Sócrates (357a-367e) 69

4 — A justiça na cidade (Livros II-IV) 77
A cidade e a alma (368b-369b) 77
A primeira e a segunda cidades (369b-373e) 79
O paraíso primitivo (369b-372e) 79
A segunda cidade (372e-373e) 81
Os guardiães (373e-412b) 83
Exército regular (373e-376c) 83
A educação dos guardiães (375b-398b) 84
Da música e da ginástica (398b-412b) 90
As relações de classe e a justiça da cidade (412b-434c) 91
O projecto político completo (412b-427c) 91
A justiça e as outras virtudes (427c-434c) 95

5 — A justiça na alma (Livro IV) 103
A justiça na alma (434d-445e) 103
Partes da alma (436b-441c) 104
Justiça platónica e justiça ordinária (441c-445e) 107
Discussão complementar 110
O que é o desejo? 110
Tem a justiça platónica um conteúdo ético ou é uma característica meramente formal da alma? 115
Que semelhança existe, de facto, entre a justiça platónica e a justiça ordinariamente considerada? 118

6 — A política radical (Livros V-VII) 125
A digressão 126
Duas ondas de paradoxo (451c-471b) 126
As mulheres (451c-457c) 127
Casamento e filhos (457c-461e) 129
O feminismo de Platão 130
A grande família, no lar e na guerra (426a-471b) 133
Os filósofos-governantes (471c-502c) 137
A possibilidade da cidade (471c-473) 137
O conhecimento, a crença e os filósofos (473c-487a) 138
Os filósofos na sociedade real (487b-502c) 143
Os filósofos na cidade perfeita (502c-541b) 145
A Forma do Bem (502c-521b) 146
A educação dos melhores guardiães (521c-541b) 149

7 — Metafísica e epistemologia (Livros V-VII) 155
O problema dos particulares (475e-480a) 156
As Formas (475e-476d) 156
Conhecimento e opinião (476e-480a) 158
Da Forma do Bem (503e-518b) 167
A imagem do sol (507c-509b) 168
A Linha Dividida (509d-511e) 171
A Alegoria da Caverna (514a-517c) 179
Uma educação em metafísica (521c-539d) 182
De novo o problema dos particulares (523a-525c) 184
De novo a dialéctica (531d-537d) 184
Revisão dos Livros V-VII 185

8 — A injustiça na alma e na cidade (Livros VIII-IX) 191
Formas degeneradas da cidade e da alma (544a-576a) 192
As quatro espécies de injustiça 192
Limitações do método comparativo 196
Três comparações entre vidas justas e injustas (576b-587b) 200
O perfil psicológico (576b-580c) 200
O filósofo como o melhor juiz do prazer (580c-583a) 201
Prazeres reais e irreais (583b-587b) 202
Duas concepções de razão 205
Conclusão (587c-592b) 206

9 — Arte e Imortalidade (Livro X) 209
O argumento contra toda a poesia (595a-608b) 210
A imitação (595a-602c) 210
O despertar da insensatez (602c-607b) 214
Outras consequências da justiça e da injustiça (608c-621d) 220
A imortalidade (608d-612a) 221
O mito de Er (614b-621d) 222

Parte Terceira — TEMAS GERAIS
10 — Ética e Política de Platão 227
Quando Platão fala de justiça, estará ele a definir um estado de estabilidade política ou um estado de equilíbrio psicológico? 227
Será Platão um teórico do governo totalitário? 232
Afinidades óbvias 232
Dissemelhanças 233
Um persistente incómodo da política platónica 237

11 — Metafísica e Epistemologia de Platão 239
Como comparar uma com as outras as menções das Formas, na *República*? 239
Que espécie de coisas têm Formas associadas a si? 244

12 — Platão e os seus usos e abusos da poesia 249
Como comparar a primeira censura da poesia, dos Livros II e III, com a rejeição final de toda a imitação artística? 249
Como pode a rejeição da poesia compaginar-se com o recurso do próprio Platão a processos literários, mitos e imagens? 254

Apêndice — PREMISSAS FUNDAMENTAIS DO ARGUMENTO DA *REPÚBLICA* 259

BIBLIOGRAFIA 261

Composto e paginado por:
MARIANO
Impressão e Acabamento:
AMAGRAF - Artes Gráficas, Lda.
em Dezembro de 1996
para
EDIÇÕES 70